

عالم الفكر

رئيس التحرير : أحمد مشرف العدواني

مستشار التحرير : الدكتور أحمد أبو زيد

مجلة دورية تصدر كل ثلاثة أشهر من وزارة الإعلام الكويت © وزارة الإعلام - الكويت : ص ٠ ب ١٩٢
الرسائل باسم : الوكيل المساعد للشئون الفنية © وزارة الإعلام - الكويت

المحتويات

القانون والمجتمع

٢	بطم الفجر	تعليق
١٢	دكتور عبد الوهاب طه	العمل بواقع السلطة
٩٦	دكتور حسن صادق الرستاق	الدفاع الاجتماعي ضد الجريمة
٩٩	دكتور اسماعيل صبري طه	القانون والمنهج الدولي
١١٨	دكتور محمد السقاوي	العقود الاقتصادية والمنهج القانوني
١٤٩	دكتور محمد عبد الله تاجر	القانون والقرابة

http://Archivegheta.Sakhn.com

أفاق المعرفة

٢٠٥	دكتور محمود محمد زكريا	البحث العلمي عند العراقيين والكويتيين
-----	------------------------	---------------------------------------

★ ★ ★

أدباء وفنانون

١٥٩	الاستاذ بدر الدين أبو غازی	لوحة بيضاء
-----	----------------------------	------------

★ ★ ★

عرض الكتب

١٩٩	الحرية والعدالة خلف الأسوار
١٥٧	السلطة والاداء والحرية

الرسائل التي نشرها المجلة تعبر عن آراء اصحابها وحدهم .

القانون والمجتمع



تقديم

ما من شك في أن عبارة « القانون والمجتمع » - المصطلح عنواناً لبحوث هذا العدد - ليست في الدهن - أول ما يخطر على بالنا - إنما هي مدخل لمرحلة التحليل التي تربط بين نظري هذا العنوان، أي علاقة عارضة تفقد وروح - والقوى الضعيفة - تبعاً لتلك الأحداث والازدواج .. . أم هي عروة والتي تجمع بينهما فلا تلك إيماناً بها - ولا انفصال لأحدهما عن الآخر .. .

سواء فلسفة اليونان أو الجوانب على هذا التمسك بقضايا إنقاذ النفس الإنسانية فالذين "Societas, ibi jus, ibi societas, ibi jus" أي « إلى توجد الجماعة يوجد القانون » والتي يوجد القانون توجد الجماعة .. .

والأنا نأملنا هذا القول وجدناه يشير في الحقيقة لظهور متكاملين : فهو من ناحية يقرر حقيقة - نرى إلى مستوى المسلمات الأولية - وهي « ربط القانون بالجميع » ذلك لأن القانون

في كتب التوحيد ودرامج ثلاثة العلمية الدراسات المنشورة في هذا العدد القانون عنوان تحليل طلاق الطير المستوي يعالجها أستاذ القانون ..

هو « مجموعة من القواعد العنصرية القوية تنظم سلوك الإنسان في الجماعة » ومن ثم لا وجود له إلا في نطاق مجتمع ، فلا يصور عقليا أن يوجد القانون خارج المجتمع ليعيش في فراغ - حقا أن هناك قوانين طبيعية لازمت التكون قبل ظهور البشر عليه ، واستلزامه ما يلي ولو خلا من بني البشر كافة ، ولكن هذه القوانين الطبيعية ليست هي « القانون » بالمعنى القصور الذي ذكرناه .

لما القضية التالية (التي يتجنبها القول السابق إرادته) فهي الحقيقة العكسية التي تؤكد « ربط المجتمع بالقانون » .. فهل يرضى هذا الربط كذلك أن مستوى التسلمات الأولية بحيث لا يمكن قيام مجتمع بغير قانون .. ؟

يبدو هذا الوجه بديهيا كسابقة أو بقاء .

لما البديهة هنا تفردعا الأول أن القصور « بالمجتمع » معنى أدنى وأكثر تقدما من مجرد القاد أو المجتمع العادي ، فقد يلتقي الناس مصداقاً عند ملتقى الطرق مثلا أو موارد المياه أو ما إلى ذلك ، فلما ما حوت الصدفية على كل إلى حال مسبوقة لا يلوي على شيء ، تمثل هذا القاد أو المجتمع ، لا يصل إلى مستوى « المجتمع » الذي نتحدث عنه ، ذلك أن المجتمع يفترض شعرا من التنظيم - ولو كان بداليا - بحيث تظهر رغبة الناس في العيش معا لتطبيق المراسم المشتركة ، والتعاطي مدافع حيادية ، ولا نسام التعلق بأشياء الممتلكات التي ترمصم أو لحدود الإختصار التي تهددهم ؟ وفي سبيل تنظيم هذه التفاعل وتفاعلها يجب أن يكون هناك مرجع معترف به يمكن الجماعة أن تلتف حوله وتدين إليه وهذه الطريقة تليها التكتلات الجديدة التي يتألف منها النظام الاجتماعي (١) - وعليه فالنظام القصور يحصل بكونه على هي « التنظيم » ، ولا تنظيم بغير سلطة عامة مستقلة ، ولكن المستقلة هي « هذا المجتمع القائم على ضرورة « التنظيم » و « السلطة العامة » هو بذلك « مجتمع قانوني » لأن توافقه على التنظيم التي تملكها سلطة عامة هي ما يسمى « بالقانون » كما سبق القول - وعليه يكون من البديهة أن وجود « المجتمع » يستلزم وجود « القانون » الذي يحكمه .

ونذكر بقصد هذا التلزام بين المجتمع والقانون ، أن أول مجتمع في تاريخ البشرية تنلما بدأ آدم وحواء ، قد لازمه القانون منذ بداية ، فقد صاحب لشبانه أمر ونهى من الله سبحانه وتعالى ، وكان امتثال الأمر نواب وعلى مخالفة الله تعالى جرأ ، وفي ذلك يقول الله تعالى : « ولما يأ آدم سكن إلى زوجته الجنة وكلا منها ولم يأتيا حيث نزلنا ولا يحزى هذه التسمية فتكونا من القائلين » فلزأهما التبعين منها فأخرجهما من حيث كانا فيه ولما أعطوا بعضكم بعضا وكنو ولكن الأرض مستقر وسياج إلى حين ، فخلق آدم من نوره كلمات كتاب عليه أنه هو الوهاب الرحيم - فلما أعطوا منها جميعا فلما يأتياكم على عدو فمن ليع هذاى فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون - والقابن كفروا وكذبوا بأياتنا لو لك أصحاب النار وهم فيها خالدون » (آيات ٢٥ - ٢٦ من سورة البقرة) .

(١) London Express : الصحافة البريطانية - العدد ٢ - ١٩٧٤ - عرب قرار موسى وإبليس الصبر

(بيروت) ص ١٦ .

(٢) يتأكد أن الوسط قد أرجع هذه السلطة إلى البديهة وطبيعة الأشياء حيث أنها توجد أيضا في الكائن الحي متعلقة في سلطان العقل على القروء . « السياسة الدستورية » - ص ١٠١ - العهد الثاني - السيرة من وجهة نظرهم الفرنسية - مجلة المدار القومية للعلماء والكلماء بالقاهرة ص ١١٠ .

هذا ولا ينبغي أن ننسى أن التماسك بين المجتمع وقانونه يستلزم أن يتطور القانون أيضاً بتطور المجتمع ، غير الآفاق والأزمان ، ولا تعني بذلك خضوع القانون التام إلى خطر كل متغير ، فقد يسبب القانون المجتمع في الحياة ما يفسده إلى غير رجوع فيه ، وقد يتطلب القانون من المجتمع قليلاً أو كثيراً في مجال آخر لمصلحة خطر فيه أروع منه ، لأنه يوجب شيئاً منه . وفي هذا وبذلك يؤدي القانون وظيفته الاجتماعية كرامة توجبها إصلاح المجتمع .

أما كل ذلك ، فلماذا قلنا إن « الرابطة المجتمع بالقانون أمر يهين أو يكثر » ؟

قلنا « يكثر » لتترك مجالاً لسؤال القارئ بتصور « مجتمع غير قانون » ، ولعل الرب هوالة إلى الذين أنصار « المذهب الفرعوي » أو « الفرعية Association » ، يرسم التفسير الواضح في وصف الفرعية بأنها « مذهب » ، لأن المذهب يقوم على أصول وواجبات مما يتناقض كلية مع الفوضى . « فالفرعويون » وفي مذهبهم لنيل بروتون وبولتون - يرون أن منشورهم هو الحرية المطلقة والمعادلة التامة ، دون طاعة لعدلي أو لحقوق وبرون كذلك أنه يقول هذا الهدف قيام السلطة بوجود القانون والكلية الفردية ، وعليه فالمقولة شر ، والقانون شر ، والكلية الفردية شر ، ولذلك كفروا بها جميعاً وبذلك ، ولقدوا بالفرعية كلها كلفة ليعمل عليها التعاون الاختياري بين الناس . على أن بعضهم يرون ضرورة الرجوع في هذا التطعيم الجديد للعلاقات الاجتماعية إلى العقل والعلم » .

هذا ضرب الفرعوي من العدلي يرى أن المجتمع يمكن تسميته « بدون قانون » ولكن عندما ينظر القول بالرجوع إلى العقل والعلم فيكون « حقيقة » قد دأب إلى جادة « القانون » أو إلى الجادة الفردية في التسمية كما أن « القانون فرعوي » « العقل والعلم » .

<http://Archieveheja.Sabbir1.com>

على أن هناك نهجا آخر من الفكر يقول - لا يمكن - بل إنتمية مجيء مجتمع غير قانون ولكن هذا النهج لا يبدأ بالعاء الدولة والقانون وإنما ينتهي إلى ذلك . وليس هذا الفكر الاشتراكي الماركسي ، وجمهور من التزموا بأراء ماركس في تفسير الدولة والقانون .

ونظم هذا النهج رأيه في حتمية هذا المسير على أساس علمي (سميت الاشتراكية من أجله بالاشتراكية العلمية) مستنداً على التفسير المادي للتاريخ منذ جده ، وهو ما يعرف باسم « المادة التاريخية Materialism » . ويرد هذا التفسير كل التطور التاريخي للبشرية إلى الصراع الحتمي بين الطبقات بسبب الملكية الفردية ، ويؤمن كذلك بحتمية التفسير في هذا التطور ، وهو التمسار الطبقة الحاكمة الظاهرة (البروليتاريا) ، انتماءً يتعلق في مرحلته الأولى القضاء على الرأسمالية (البروليتوارية) ويعمل خلال هذه المرحلة على اجتثاث جذور الرأسمالية ومخالفاتها ، وذلك بتفصيل وكتاتورية الأقلية الرأسمالية الآخرة في تلك المرحلة لتحقيق هذه العملية وتهيئة الجو المرحلة الحاسمة التالية المقصودة بالذات وهي مرحلة « الشيوعية » . فلما ما تحققت هذه الأخيرة أصبح المجتمع طبقة وأهداف هي الطبقة العمالية - وذات زبنا سيأتي الطبقات ، وبذلك ينتقل الوضع من « المجتمع الطبقي » القديم إلى « مجتمع لا طبقي » جديد حيث يلغى الناس من الرمي الاشتراكي والنفاد البشري الظفاني ما يجعلهم يقبلون على الإنتاج ويزدهونه ولا يأخذ كل ما يرمسه ، ومن ثم يعيش المجتمع الجديد على أساس مبدأ الشيوعي الذاتي : « من كل حسب قدرته وكل حسب حاجته » وهذا التمسار الاختياري الظاهري

والوحيد الأدنى بين أبناء الأمة ، لتتبنى مرحلة دكتاتورية البروليتاريا + وبصبح المجتمع في غير حاجة لقرائه أو سلطة عامة + كما ينبغي الحكم الذاتي لراد أو خطوط إنسان لإنسان .

وبذلك داخل نجم الدولة ذاتها + ونضفي من الوجود برزوا أسباب وجودها + وهي في نظر هؤلاء الاشتراكيين إنما وجدت لحفظ سيطرة الطبقة على غيرها (+ ومن ثم أيضا لا تكون حاجة ولا مكان في ذلك المجتمع الشيوعي القانون + الانساني الحاجة فيه لأي أمر أو شيء .

بهذا النحو من التفكير الاشتراكي ينبغي الأمر إلى زوال الدولة والقانون - يوما فسيروا أو بعد - وبحيث لا يتحقق في المجتمع الشيوعي **« مجتمع غير قانون »** .

والتي كان خطأ المذهب الفوضوي من الوضوح يمكن أن نسان الاشتراكية العلمية في تفسيرها وفي أسسها الرأسمالية الحالية حتى زوال الدولة والاستبداد من القانون قد أصبحت بمسحة براءة استهزئت الكثيرين + ولكن ينبغي الكشف الطفا في تقديراتها - في خصوصية الدولة والقانون التي لعبتها في هذا المقام - أن الثورة الاشتراكية السوفيتية التي نجحت وطلعت منذ سنة ١٩١٧ لا تزال حتى اليوم أبعد ما تكون عن احتمال زوال الدولة (والقانون بالتالي) بل على العكس من ذلك ازدادت قوة الدولة هناك إلى أبعد الحدود - حتى إن مستأجرين - أحد عمالة الفكر الاشتراكي الماركسي - قد تجاهه تولدت ماركس ولينين هذا الضطر من أن كذا أن الدولة لا تزال في بلد معين بمجرد بلوغها المرحلة الشيوعية + بل يلزم أولا أن نضع الشيوعية كل بلاد العالم (الشيوعية العالمية) أما قبل ذلك فيجب أن تتهيأ الدولة لعباية نفسها ومثليتها من مختلف الدول الرأسمالية المحيطة بها .

ولسنا نبالغ إذاً ذلك أننا قلنا إن توسيع زوال الدولة والقانون على هذا السبيل ليس فقط شرعا من الناحية + بل هو الفرق في غير القانون من الناحية .

من أجل هاتين النظريتين المتضادتين - الفوضوية وحلجية زوال الدولة والقانون - استعاضنا كلمة **« كذا »** التي يمكننا الآن استبدالها بعد إيفاد معنى الضبوط في هاتين النظريتين لكي نقول دون لحفظ أنه من السلطات أيضا أنه لا مجتمع غير قانون + .



لكن لماذا ينطبع المجتمع القانون ؟

ليس ينبغي في ذلك ما انتهينا إليه فيما سبق من نظام حكمي بين المجتمع والقانون + فحده طريقة أو ضرورة واقعية تحتاج - برغم رواجها التاريخية - إلى معرفة أسبابها النفسية ومبررها الشرعي - فإلزاما ينطبع المجتمع القانون - - إلى عبارة أخرى : **لماذا نطبع إرادة الإنسان القانون وهو بدوره تعبير عن الإرادة الإنسانية لتعبر باسم الدولة أو سلطة من السلطات العامة ؟**

الخاص في الإجابة على هذا السؤال **« الفيلسوف الدكتور سمير عبد السيد الداف »** في مقاله المنشور في هذا العدد بعنوان **« القانون والأدلة »** حيث يبدى في هذه + أن لإرادة الإنسان في نظر فلاسفة

(٢) يرى بعض الفلاسفة أن هذه الشيوعية فيها تنحصر في زوال الدولة والسلطة العامة والقانون ليست إلا نوعا من « الفوضوية » وأن الخلاف فقط في طريقة التحول الفوضوي أو عدمه .

القانون إما **خاصة** **لليود** تؤدي إلى المحافظة عليها **أو مطلقة** من كل قيد بما يؤدي إلى تعطيلها ، أو **غير موجودة على الإطلاق** .

ومن بين هذه الاتجاهات الفلسفية الثلاثة نأخذ الباحث أولها مقدراً أنه : لا توجد حرية مطلقة للإرادة في أي دولة من الدول ، لأي فرد من الأفراد سواء كان حالماً أو معقولاً . فالجميع يخضعون للقانون ، وضرورة مطوع الإرادة للقانون ، هو ما يفرضه القانون الطبيعي وما يفرضه العقل . فالمحافظة الحقيقية لحرية الإرادة لا تكون إلا من طريق الخضاع كل إرادة لقيادة العقل وأحكام القانون الطبيعي . . . (١) .

لذلك كان لنظرية القانون الطبيعي نصيب الأسد في عهدا القتل حيث جعل مقوماتها في صورتها الأصلية التي وضعها أرسطر : فيلسوف الفلاسفة : مع التركيز الاستواء على عدم الخلط بين : القانون الطبيعي : و : القانون الوضعي : لأن في الفصل بينهما جوهر النصاية لحرية الإرادة بينما يؤدي الخلط بينهما إلى عكس ذلك تماماً ، وهذا هو : الاعتراف : الذي أصاب النظرية فيما بعد (والذي دفعه القتل) سواء على يد هوبز أو عندنا اعتبر : عقل الدولة أو التسرع : هو مصدر القانون الطبيعي ، ومن ثم أطلقت **إرادة العارذون** (٢) أو على يد هيجل (إلا رأى أن الدولة إنما هي تجسيد للأخوة على الأرض **وأوجب** بالتالي صحتها ويرر استبدالها - في الداخل وفي الخارج - **بمذهب الطريق للقضية** **والبارية** وما إليها) .

والأخيراً خلاصة نظرية القانون الطبيعي من هذا الاتجاه : **عندما** **القتال** **يتابع** **ما** **مرت** **به** **من** **تطورات** **لاحقة** **بما** **يما** **يستند** **إلى** **التي** **حقيقة** **التي** **من** **خلال** **لنظرية** **المبدأ** **الاجتماعي** **(** **التي** **سبق** **الها** **الظنون** **لم** **تطورت** **بما** **أدى** **هوبز** **و** **ولود** **دروسو** **)** **ونظرية** **سلطان** **الإرادة** **(** **في** **فلسفة** **كانت** **)** **لم** **ما** **لا** **ذلك** **من** **مسيرة** **لهذه** **النظرية** **في** **خضم** **الفلسفات** **الحاضرة** **(** **فلسفة** **الحياة** **وفلسفة** **الجوهر** **)** **وفلسفة** **الوجودية** **بشخصياتها** **الزمنة** **والقديمة** **وايها** **)** **حتى** **صار** **موتها** **في** **القرن** **الحشرين** **على** **أحو** **ما** **استظهر** **القتال** **من** **أن** **نظرية** **القانون** **الطبيعي** **لا** **تحتل** **مكان** **الصفوة** **أحتل** **الآن** **في** **القانون** **الحديث** **»** .

أما الاتجاهان الآخران في شأن حرية الإرادة : وهما الاتجاه القاتل بالحرية المطلقة لها ، والاتجاه العكسي نحو التفكير هذه الإرادة أصلاً (فقد انطوى لقيام تناوولهما بالاحتكاك الفكري ، بدأ بتسلسلة لينتجيه (أو نظرية إرادة القوة) التالية على أساسها الحقيقة هناك حقيقة في الحياة سوى إرادة الإنسان ، إرادة مطلقة متحررة من كل قيد أخلاقي أو ديني ، وليس ينبغي أن هذا الإختلال يجعل محمول : **أعذار** **لك** **الإرادة** **وتعطيلها** **بدرجة** **تفوق** **كل** **أصو** **»** ، **واللهذا** **بالفلسفات** **الناشئة** **ل** **الإرادة** **متعلقة** **في** **مذهب** **الملك** **برمجة** **باسكال** ، **ومذهب** **الكاتب** **الباريكية** **برمجة** **ماركس** **والنجل** .

(١) من مقالتي هذه : الاخلاقية : الزجوة **ل** **الإرادة** **التي** **تخالف** **»** الحق : **»** **باعتباره** **»** وفقاً **ل** **قراي** **الرجح** **»** **فسدرة** **إرادية** **»** **وذلك** **فيل** **»** **في** **الحق** **»** **مطلقة** **من** **كل** **قيد** **»** **لم** **يكن** **ال** **أصو** **مطلقة** **أو** **مجرد** **السطوة** **»** **الواقع** **العاقل** **لم** **يوجد** **أبداً** **ولا** **يخرج** **العاقل** **فيه** **»** **إلا** **أن** **وجوده** **يعني** **وجود** **القانون** **»** **بل** **هو** **العاقل** **هنا** **»** (٢) **»** **عبد** **الحق** **»** **هيجل** **»** **العاقل** **ل** **إرادة** **الظن** **القانونية** **»** **»** **الحق** **»** **مطروحات** **جائسة** **القرن** **»** **سنة** **١٩٢٠** **»** **من** **١٢** **وما** **بعدها** **»** **والراجع** **إلى** **الكتاب** **هنا** **»** .

وبعد هذه السبعينات الفلسفية - كرا وفرأ - استطاع الباحث أن يقرر باطلشان : في ختام البحث وجدنا مبدأ « **القيود الإرادية** » ذلك : « فلنخضع إرادة الإنسان للعقل والعقل : لهذا هو الطريق الوحيد إلى حريته الحقيقية » .

وبعد القول الذي للنسبي إليه حديثاً : يتجاوب تماماً مع ذلك القول الذي بدأ به أرسطو قديماً عندما قال : « **إذا كان الإنسان الذي بلغ كماله الطبيعي أنه هو أول الحيوانات** ، فإنه حقا آخرها أيضاً متى حيز بلا قوانين وبلا عقل » (10) .



قواعد الدين والأخلاق الكمل مهمة القانون في ضبط حياة المجتمع :

ليس مقصدي هنا سبيل من ربط حملي بين القانون والمجتمع أن القانون يعتبر مهمة تنظيم السلوك وحكم الروابط كالة في الجماعة ، فالقانون يخلق فقط عند تنظيم علاقات الإنسان مع غيره من الناس (ولا يجاوز ذلك إلى علاقة الإنسان به أو إلى علاقة نفسه أو بغيره) ، إلا على سبيل الاستثناء (- على أن القواعد القانونية لا تعطي أي مورد لملاقة الإنسان بغيره من الناس في الجماعة وإنما تحكم قدرها منها فقط ، وبهذا على ذلك نجد - من وراء القانون - قواعد الدين والأخلاق وأصول الجماعات التي تحكم سلوك العزائين أي لم ينشأوا القانون - ولكن بأسلوب يختلف من أسلوب القانون من حيث الجوهر والقيمة ، فلو كان القانون يعطي أي شكل احترام تلك القواعد ، ولو المنظم الأمر الأخلاقي على الحكم ، وبهذا على القواعد الجبرية على يد السلطة العامة (11) .

<http://Archardnota.Sakhril.com>

ولكن كان الرباط وثيقاً حتماً بين مختلف هذه القواعد (القانونية وغيرها) - إذ جميعها تستخدم العقل وأحكام القانون الطبيعي من جهة ومعناها جميعاً كذلك هو خير المجتمع وسعادته - إلا أن التفارق هو حملي بين القانون وغيره من القواعد وبذلك يمكن - على سبيل الاستثناء - أن تتعارض أحكام القانون مع أحكام الدين والأخلاق ، مثال ذلك تنظيم القانون للمعاملات الربوية أو البلاء الرسمي ، حيث يأتي الدين ذلك والأخلاق - ولكن كان القانون ملزماً في مثل هذه الحالات بتطبيق القانون الرسمي ، وكذلك السلوكية الدينية والأخلاقية لتصبح أصلاً على المشرع الذي يندرج القانون الأدنى أو الأخلاقي إلا أن الأمر يظل جفاً في بعض الحالات لعل أعضاها والتمسك أصلاً بالدين والدينين والاجتماعيين حالة تعارض توافع الأخلاق والتشقة مع قانون العقوبات أو الجرائم ، وبمصاد جريمة هي أخضر الجرائم ، ألا وهي **القتل** ، وكذلك فيما يسمى « **بقتل الرحمة** » أو « **القتل بدافع الشفقة** » . هنا نقف على الإنسانية والأخلاقية وجهاً لوجه ضد ليس القانون ، جاعدة أن تعطي حكمه وتخلص رغبة الخالق بل والتقرر أنه « **ليس مطلباً** » .

(١٠) أرسطو قاليس : تعريب أحمد طفي السيد ، المجمع السابق ، ص ٦٤ .

(١١) ولتتج هنا على أن تشكل البعض في المصاد هذا الجواز « **الذي** » كوني في **الجماعة القانونية** ، وهو بذلك يختلف - على الأقل - من جهة تشكل المدين في توفر صفة الجماعة القانونية « **القواعد القانون الدستوري والقانون الدولي العام** » ، وإلى ستم .

هذه المسئلة القانونية : الدينية ، الأخلاقية ، هي موضوع القتل العشوائي في هذا العدد للدكتور عبد الوهاب حويد ، وفيه بيان لأهم الفوئاع التي حدثت في العالم من هذا القبيل ، على تنوع صورها وبيان ملامحتها ، ومع بيان ما انتهى إليه القضاء في كل منها ، لم عقب الدكتور على ذلك بالمعركة الجدلية العادة التي نشبت - ولا تزال - بين المصادر التنويرية والمصادر الأدينية في هذا النوع من القتل ، وقد عطي هذا الجدل مختلف التواضعات الدينية والأخلاقية والطبية والقانونية المشككة ، كما تناول حكم المحاكمات التي يقع فيها القتل برضاء الجاني عليه (وربما بتوسله) أو بموافقة ذويه ورجالهم ، ولست الشك في أن سيكون لكل تاريء قطب موقف خاص لا يتلو من غيره من : المحنة ، بين عامل الفكر - لأجرام وحامل الرخصة والسلطة ، - فليس الأمر في تقديرى تعرضاً بين رأيين بل هو صراع بين عالمين .

ولئن كان « القتل يدافع التسففة » قد حرر الكتاب والقاريء في القتل السابق ، فإن مشككة « الأجرام » عموماً - فيما وراء تلك الحالة الخاصة ومثليتها - تعتبر مشككة خطيرة أكثر مما يكون الخطر على المجتمع ، وهو خطر ظل يتراد وتناوب منذ حين " قليل سنة الأجرام يقتل أخيه هليل وسبقت الأمر في تطوره هذا - جريمة ومقاييد - ربما تطورت المجتمعات المتواصل - وكما أن الفرائز هي المحرك لكل عدوان ، فهي أيضاً المحرك لكل دفاع في مواجهة هذا العدوان ، سواء كان هذا « الدفاع الشرعي » صادراً من المادنيء عليه أي من قبل المجتمع الذي ينتمي إليه ذلك الفرد ، وبذلك يرتد إلى الفرائز كل من المدافع والدافع الفردين ، والذات الاجتماعية ككل .

لما هو موقف القانون من هذه المشككة الاجتماعية الخطيرة الفصل ١٠٠

تناول هذا الموضوع بالبحث - من الناحيتين العامة والحرية - الدكتور حسن الرضاوى في مقالته بهذا العدد ومناولته : الدفاع الاجتماعي ضد الجريمة ووضعه في المجتمع العربي ، وقد ميد لموضوع بقلمه عن ترايد الأجرام مع الزمن ونوع الجريمة وتلكمة أخرى عن الفرائز باعتبارها منشا الأجرام ، ومنشأ حق : الدفاع الاجتماعي ضد الجريمة .

ولما كانت الجريمة - على حد تعبير أبحاث - ظاهرة اجتماعية متطورة بتطور المجتمعات ، وهي بهذا تحتاج إلى نفس أسبابها في سبيل مكافعتها والدفع - فضلاً عن مجاراة المجرم - إلى محاولة أسلحة وتقويمه بقية اعادته إلى الجماعة ، كان لزاماً أن يتناول القائل أولاً - وبالتفصيل المناسب - تطور الفكر الفلسفي بالنسبة إلى العقاب غير المعسور ، عصر الانتقام الفردي ، عصر الانتقام الآلهي والانتقام العام ، ثم العصر الإنساني ، فالعصر الحديث (- ومن خلال هذه المسيرة صرحى لفكرتي « الأخيلر والجبر » كأساس للمسؤولية الجنائية ، فإن كانت الأولى كان أساس العقاب هو المسؤولية الأدينية والأخلاقية وكان طابعه القسوة - أما أن كانت فكرة الجبر فقد أصبح أساس العقاب هو دفاع المجتمع من نفسه ضد الأفعال الضارة بكيانه مع الاعتماد بمسلاج الجنائي . كما صرحى في مرحلة العصر الحديث لمدرسة التقابلية (بصورتها الأولى ، والثانية أو الجديدة) فالمدرسة الوضعية ، ثم اخذت للبحث أيضاً من المذاهب الوظيفية أو المدارس الوسيطة .

ولم يولد نتيجة هذا العرض التاريخي ذاته إلى « الدفاع الاجتماعي » ذاته مشيراً إلى الآثار الزائدة بصده وطرأ منها - هنا - بالفراشة إلى « مارك السيل » (فائدة حسنة الدفاع الاجتماعي الحديث ضد الجريمة) مع بيان مدى سياسة الدفاع الاجتماعي في التشريعات الحديثة. ومن بعد ذلك تم البحث بالتكامل عن « الدفاع الاجتماعي والمجتمع العربي » ، ثم بغاية اجملت مقصود القائل - وضمنها خمسة بنود - وجدتها السبيل إلى مكافحة الاجرام مثلاً ، على أن « يجري تطبيقها كليا أو جزئيا وفقا للظروف الخاصة بكل مجتمع من المجتمعات العربية » .



القانون وشؤون المجتمع الاقتصادية :

إذا كان القانون من المجتمع على ما رأينا من نظام وأعباء وأخطار ، فإن في مقدمة الأمور الأساسية التي يعالجها القانون في المجتمع الشؤون الاقتصادية ، وهذا صريح القول بأن القانون بكل ذلك : « يقوم في المجتمع بنفس دور الأصاب في الجهاز العضوي » ، فانه لا يقل صحة القول بأن القوة (وهي العمود الفقري للاقتصاد ، الناجم عن إدارة وإوزان) استمدادها في مختلف فروع القانون ، بل ولا تكاد تنظر من استمدادها جزليات كل فرع - كذلك لا ينظر عمق فاعل القوانين الاقتصادية ولا منبئات الاقتصادية - « وعين كالم القانون في التطورات الاقتصادية » . ولكن أن ينظر الإنسان إلى التغييرات الجارية التي يمر بها العالم اليوم وإجالاته بدرجة الفلسفة الاقتصادية الماركسية في الدول الاشتراكية من جهة ، أو ينظر من جهة أخرى إلى الدور التطوري الذي تؤديه القوانين في دول المشرق العربي ، كما يلاحظ الأستاذ راجية الاقتصادية الاسفراكية . والله جدا عين هذا التعامل إلى المسؤول عما إذا كانت الإجراءات الاقتصادية هي التي تحكم وتحدد القواعد القانونية ، أم - على العكس - يخضع علم الاقتصاد لإرادة القانون . . .

يبدأ الثاني هذا الدكتور حاتم الحقل في مقالته المشهورة في هذا العدد ومؤلوه « الحقائق الاقتصادية والفن القانوني » دون أن يسبب في بحث هذه التواضع الفلسفية المبررة ، على حساب الحقائق الاقتصادية ، التي يستهدف التوسيع في بحثها بالذات - ولهذا التوسيع في المقدمة إلى تلك النتيجة العامة وهي : « أن هناك علاقة دائرية متبادلة بين القانون والاقتصاد ، وأية محاولة لبيان مدى الأعباء النسبية في هذه العلاقة لابدولة أو لتحديد علاقة النسبية ، إنما هي محاولة لا تنظر من كسر من التحكم ، على أقل تقدير » .

أما في بعده بعد ذلك من « حقائق الحياة الاقتصادية » الأساسية ، ومدى تطور الفن القانوني وحلقة التطورات القانونية لجارات هذه الحقائق ، فقد أظهر منها مجموعة بالغة الأهمية والأعباء وهي :

- تعدد الوحدات الاقتصادية - ظاهرة كئيابل - التحق القليل .

- الاستعداد (أو البعد) الرأسمالي للكيانات الاقتصادية - التمويل - التحق الشطرنج (أو الالتزام) .

- الشخصية القانونية (وظيفة مهمة للغاية للانقسام في الحياة الاقتصادية) .
- الترابط الاقتصادي والسيطرة الاقتصادية .
- قوانين الأعداد الكبيرة - التوزيع الاحصائي الظواهر .
- الإنتاج غير المباشر - فكرة المسؤولية .
- الرقابة الاقتصادية - الاستغلال القانوني .
- الإدارة الاقتصادية - العدد والسياسة .

وقد استظهر بهذه الممارسة التطبيقية كيف أن « التصورات القانونية قد أدت خدمة **هذه الحياة الاقتصادية ذاتها** » ، ولذلك عاد في خاتمة المقال إلى تأكيد هذا ضرورة في منطقته من أن « التأثير بين القانون والاقتصاد متبادل » بحيث لا يستلزم القول بوجود « خطوط » أو « مسطحات » من أي من الجانبين لفراد الآخر .



أبعاد المجتمعات التي ينظم القانون علاقاتها :

حيث أن العلاقات المتبادلة بين « المجتمع الوطني » بحد ذاته خاصة ، أي داخل الدولة الواحدة . وهذه ليست الدولة أو هذه المجتمعات . هناك هي كل من المجتمعات الوطنية المتعددة « المجتمع العالمي » وليس في أي منطقة يحكم العلاقات والتشريعات الدولية ، فسرور القانون العراري ، القانون الدولي العام ، (بصرف النظر عما - من الخلاف حول طبع الصفة القانونية على قواعد عدم توفر عنصر الجواز الذي يلزم لتكافة احترامها حتى الآن) .

ومن الواضح أن أخطر مشكلة ذاتي وبخاصة هنا « المجتمع الدولي » هي مشكلة « الحرب والسلام » . ولقد خصصها الدكتور استامبول صبرى مقالاً بعنوان في هذا العدد باسم « الأمن الجماعي وأزمة السلام العالمي » .

ولما كانت نظم « الأمن الجماعي » تمثل خطوة متقدمة في مسيرة الفكر والسعي إلى إيجاد وسيلة لقائمة « شريعة السلام » ومنع العدوان في المجال الدولي ، فقد انطوى الأمر للعرض لما سبق مرحلة « الأمن الجماعي » من محاولات وجهود وأفكار ، وقد تمثل ذلك فيما يسمى « سياسة توازن القوى » ، التي عرفت وعاشت سجالة ثلاثة قرون حتى أوائل القرن العشرين ، وأدت فشلها بالتكامل في تحقيق الأهداف المنشودة ومنهج التدوير .

وعنا ظهر لوجود التنظيم الخاص « بالأمن الجماعي » ، وتمثل أولاً - عقب الحرب العالمية الأولى - في « عصبة الأمم » وثانياً - بعد الحرب العالمية الثانية - في « منظمة الأمم المتحدة » .

وقد تابع القات الخطوات التي تمت باسم « الأمن الجماعي » في ظل كل من اليونسكو والقانونين ، فكرياً وتطبيقاً ، وتغير من واقع الحياة الدولية بمفهوم من أهم المجالات التي امتلكت فيها التجربة ، وخاصة تدخل الأمم المتحدة العسكرية في القرن سنة ١٩٦٠ ،

والرسالة قوة دولية التي تفرس ابتداء من مارس سنة ١٩٦٤ - والتوصل العديد من عمليات حفظ السلام في العالم - وقد خلصت في أزمة الشرق الأوسط - سنة ١٩٥٦ ثم سنة ١٩٦٧ - .

وفي عملية تقييم ختامية نظرية « الأمن الجماعي » التي أبحاث في عدة أسباب وصعوبات حالت دون بلوغ الهدف المرجو حتى الآن - بل والتأكد لتجعل المنظمة الدولية الحالية « في عجز عن تحمل مسؤولياتها نحو حفظ السلام والأمن الدوليين » ومن هذه الأسباب استعمال حق الحيثية في مجلس الأمن - وقد أشار بحق إلى أن ذلك الوضع قد « حثها أكثر من الدول التي القائمة بتربية أمن خاصة بها خارج نطاق الأمم المتحدة » كما أكد - بحق كذلك - « أن فشل الأمن الجماعي سيؤدي استمرار الصراع - وتجدد العدوان - وتفاقم التوترات الدولية - على نحو قد يدفع العالم إلى كارثة حرب عامة ... قبل خروجه طبق وصليها : إن الأخلاء فيما سيحدثون الآفات ... » .

وأخيراً هناك « مجتمع دولي » من نوع خاص : ولعلنا نستطيع القول أنه « مجتمع على الورق » ، وعلى ذلك - أيضاً - « مجتمع ابتدأ الدول المختلفة لها ما دخلوا في علاقات تتجاوز العناصر الرئيسية المعادة ليدخل فيس بذلك « عنصر أجنبي » (١) ، وهذا يكون المجال للقانون الدولي الخاص ، وتكون المسألة بين موضوعات هذا القانون كما يسمى « قواعد الإسناد » ، وهي القواعد التي توضع في القانون الواجب التطبيق من بين القوانين الدولية التي تستلزم حكم العلاقة ذات العنصر الأجنبي .

هذه المسألة هي موضوع مقال « القانون والحيثية الخاصة الدولية » الواردة في هذا العدد الدكتور هشام علي صادق .

وقد عبد أبحاث - بعد شرح العناصر الرئيسية للموضوع - إلى تحديد نطاق أعمال قواعد الإسناد وإلى إلقاء الضوء على الغاية الرئيسية لتطورها التاريخي ، ثم انتقل إلى بيان « خارج قاعدة الإسناد ، وعناصرها ، وتفسيرها وإلى تطبيق القانون الأجنبي ومواجه تطبيقه (بمقتضى النظام العام أو بسبب الغش نحو القانون) » .

هذه الجولات المتعددة بين زوايا علاقة القانون بالمجتمع « أرجو أن يسهم هذا العدد من مجلة « عالم الفكر » في الشياخ ودية القراء إلى سير بعض الأمور هذا الموضوع الغني التخصصي ، أملاً ، ألا يكون قد بلغ من هذه الأمور ما قد يشق على غير المتخصصين - والله ولي التوفيق .

(١) - ولقد كان مجال العلاقة القانونية عالمياً ابتدأ الدول الواحد أو نطاق الإقليم الوطني ، أو كان يتسرب العنصر الأجنبي إلى موضوع العلاقة أو إلى الواقعة المشتقة لها .

عبدالمجيب محمد

الْقَلْبُ دَافِعُ الشَّفَقَةِ



معرض الموضوع :

القتل في مفهوم الجزائريين : هو إزهاق روح إنسان حي ، بقصد أو بخلط ، والقصدوة بالإنسان الحي ، المخطوف الذي يرز أي جزء منه إلى الخارج وإن لم يكن قد نفّس ، أو ولد ولادة كاملة 100 ، وهذا التعريف ، يفرج حالات اسقاط الأجنة ، التي تكون من تلقيح البويضة ، حتى تتم الولادة الطبيعية . وقد نصت المادة 154 من قانون الجزاءات الفرنسي على أنه : « يعتبر المولود إنساناً بمجرد ولده حتى نزل حياً من بطن أمه ، سواء في ذلك النفس أو لم ينفس » وسواء أكانت المفعولة المدونة مستقلة فيه أم لم تكن ، وسواء كان جيل سرته قد قطع أو لم يقطع » .

د. الأستاذ الدكتور عبد الوهاب حويد أستاذ القانون الجزائي بجامعة الكويت حالياً ، كان أستاذاً للقوى عامة القانون الجزائي والائتمارات الجزائية بجامعة دمشق ، كما شغل وزارات العدل والشرف والائتمارات في الجمهورية السورية وفي حكومة الجمهورية العربية المتحدة . وكان أحد الأعضاء المؤسسين للقانون والمفسر قانون العقوبات السوري وقانون أصول الإجراءات الجزائية . من مؤلفاته : المخطوف الجزائية العامة والأجرام الجنائية ، وخرج قانون الجزاءات الفرنسي ، (التفسير العام) وأحمد الطبع .

(١) : التفسير المؤسست للمادة 154 من قانون العقوبات السوري .

وقد فرق القانون الجزائري في العتاب بين القتل بالتواضع - وبين الإجهاض ، أو قتل الموليد ، كما نظر نظرة خاصة إلى الإكتمار ، فلم يعاقب عقابه ، ولكنه عاقب التبرك إذا ماتت القاتلة . واكثر من المبدأ اليوم ، يدفعون إلى التساهل في معاقبة الإجهاض ، بسبب القبح السائد ، واعتد الحياة الاقتصادية والاجتماعية . حتى أن الأمر القوي التاسع لقانون العقوبات ، الذي انعقد في أعالي في صيف ١٩٦٤ ، أصدر توصية مشيرة ، قال فيها : « يجب الإكتمار من عدد الحالات التي يباح فيها الإجهاض في الدول التي تعاقب عليه » . وكثيراً هي التشريعات التي نادى : « تحديد التساهل أو العتاب » .

وقد حرمت المحاكمات القتل - قال تعالى : « ولا تقتلوا النفس التي حرم الله ألا بالحق » ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطاناً » . وقال تعالى : « وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين والآلة بالآلة والأذن بالأذن واللسان باللسان » والجورج قصاصي » . وأما ذلك يقتل العالم بالجاهل والشريف بالرفيع ، بالرفيع بالرفيع ، والعامل بالجنون ، والبالغ بالصبى ، والذكر بالأنثى والمر بالبعد والمسلم بالمسلم (١) .

ومماثلة القوانين الوضعية من القتل ، ولكنها توضع العقابية : ففي قانون الجزاء الكويتي الصادر سنة ١٩٦٠ ، القتل مع سبق الإصرار أو العطف معاقب بالإعدام (المادة ١٤٠) ، والقتل العمد « الجرم من طين القرنين الثمانين » يعاقب بالسجن المؤبد (المادة ١٤١) ، والقتل الذي يتبع من جرح أو ضرب ، دون تية الزداع الرابع يعاقب بالسجن مدة لا تتجاوز عشر سنوات (المادة ١٤٢) . والقتل العمد « الجرم من طين القرنين الثمانين » يعاقب بالسجن مدة لا تتجاوز ثلاث سنوات (المادة ١٤٣) .

وقد ذكر القانون الكويتي حالتين أخريتين من القتل : « قتلها بالذراع الذي دلع العازل إلى القتل » وهذا :

حالة الزوج الذي يخاضه زوجته حادثة بالزنا ، فبذلك في الحال ، أو يقتل شريكها أو كليهما - وعقوبة الزوج لا تتجاوز ثلاث سنوات في القانون الكويتي (المادة ١٤٤) ، مع أنه يعفى في قوانين عربية أخرى ، كالقانون السوري .

والعقوبة الثانية ، حالة الزنا التي حصلت سافهاً ، فقتلت وبذلك ، فور ولائها دفعة القارة ، فإن عقوبتها لا تتجاوز خمس سنوات (المادة ١٤٥ كويتي) .

وهذه حالات من القتل لا يذرع فيها أحد . بل أن هناك ميلاً إلى تشديد عقوبة القتل الخطأ ، بسبب إزدادها القوط ، الثاني ، حسن دوافعها وبطش بعض سائقي السيارات ، كما أن هناك دعواً واسعة إلى إلغاء عقوبة الإعدام أصلاً .

والى جانب حالات العقابية هذه ، توجد حالات من القتل لا يعاقب عليها القانون ، ومن :

- ١ - القتل تنفيذاً لحكم صادر بالإعدام . ٢ - والقتل في حالة الدفاع الشرعي .
- ٣ - والقتل في حالة الضرورة . ٤ - والقتل في حالة الحرب .

ما يقدمه لمجتمعه الفسيفسار من غيمات وإمساك اقتصادية - فقد كان يشترك في الغزو - وفي الدفاع من القبيلة - كما كان يسهم في الصيد وقسب الرزق ورمي القطيع - ثم جاءت الأفريان السملوية ، فرفضت غزو الإنسان - وأبرزت باعتراف حيانية - واعتبرت كل عدوان عليها ، معصية كبيرة ، وعززت هذا الإجماع - المذهب الفلسفي التي كانت في العرون الأخيرة - ولكن النظرة إلى الحيانة انحلت لتعطي للنفس من التبدل ، صديق - حينما تمت موجة الاستعمار ، واندمجت ليران الأنظمة الدكتاتورية - وعالمت البشرية - تحت كابوس حريين عالميين رهيبين - نشأ خلالها عشرات الملايين من الناس - وفرد عشرات الملايين منهم من الأطفال والنساء والتشويخ - وأقيمت معسكرات الإبادة - وأقيمت ليلتان فريدتان على الجبال الشكراء - دون مبرر - فأبداء أعداداً ضخمة من البشر الأبرياء - لدخلت شعوب كثيرة من شعوب العالم المختلفة في جميع الانقلابات العسكرية - فتمسكت القذائف الفردية لامتدادات خطرها - وسقطت السماء لوزراء - ولغمت السجون بزلاتها - دون حاجة أو مبرر قانوني - وكانت النتيجة العنيفة - اختراق قيمة الحياة الإنسانية والتمسك بمقاهيم الكرامة - ومن مظاهر هذه الأليمة - أن دأب القوي - بعد أن كان يتم في احتفالات كبرى - أصبح يتم في كثير من البساطة - وأن ثمرات العزيم أخذت تتكفي في أصلي حدودها - بل أن ما يستمر من الانتباه أن سيمتلك العربية لتسبب ظاهرين خطيرين - الأولي ترايد جرائم القتل - وخاصة القتل العفوي وساعة السيرات الملتصقة لا سيمتلك أصحابها بأدراج الآخرين وتذكر الإحصائيات أن ١٠٠ ألف شخص يقتلون كل سنة في العالم في حوادث الطرق - يقابل كل قتل مليون - إلى ١٠٠ مليون دولار - وهذا الأرقام يجعل حوادث الطرق دأب في القرية الثالثة - بين الأوسنة التي تهدد من نفس العالم - والتفكير فكرة الانتصار -

<http://Archivebota.Sakhalin.com>

فقد كان الانتصار جريمة عقاباً عليها في الماضي ، حتى أن قانون فرنسا المشير الصادر عام ١٦٧٠ كان ينظم أصول ملاحقة الذين ينتحرون بعد موتهم - وأن البلاد الإنجليزية سكوتية - طلت طويلاً - لاحق من يحاول الانتصار - ويقتل فيه - ولكن التعامل المباشر - بل والتشريع نفسه - أخذ يطرح الانتصار من نطاق القانون الجزائي - وأشير الإحصاءات - إلى أن نسبة المنتحرين - كانت عام ١٦٦٤ بين كل ١٠٠ ألف من السكان - كما يلي :

في الولايات المتحدة بـ ١٠ - وفي كندا بـ ٤ - وفي النمسا بـ ١٥ - وفي القابسة القرية بـ ١٩ - وفي هراتشا بـ ٢١ - وفي بلجيكا بـ ١٤ - وأن هذه النسبة في اليابان - وصلت صام ١٩٩٠ إلى ٢٢ - وربما ساندت على ذلك معتقدات سياسية أو قومية - في هذا البلد -

ويجب أن نلاحظ أن هذه الإحصاءات ليست دقيقة - لأن كثراً من الآسر - تستر على أسباب الموت أخفاً للانتصار - ولجهد في أن نعزو الوفاة إلى أسباب أخرى ولعلها القنولات والإشاعات (١) .

(١) من طاق الدكتور طه جردس - مجلة العربي - نيسان / أبريل ١٩٩٢ من صف .

(٢) هذه الإحصاءات مأخوذة من معاهدة الأستاذ Paul Corail بتسوان Criminologie et délinance منشورة في مجلة العلم الجنائية عام ١٩٨٠ من ٦٥٩ . والمفردة الإسلامية نظر إلى الشعر لأم - يعاقب على اليد - ويطلق التسامي إلى لقب القتل في حالة - أما إذا قتل في معركة الانتصار - فله عاقب بالتعزير - (٣) معاقب موجة - التشريع الجنائي في الإسلام ج ١ من ١٩٨٦ .

وجما ساءت على الحظ من جهة العبد الإنسانية ، الذبذبات الشاقة ، التي تغزو الطبيعة العاصرة ، في بعض البلاد ، وتعملها على التناثر كل القيم الأخلاقية والقدسات ، وتلقى بها في أحضان الجنس الذي لا ضوابط له ، والطمر والظلمات ، وألها مقاصد استهوان بالعبادة ، والزهد بالكرامة الإنسانية ، ولو رفعت شعارات اشتغال القاصب الوجودية ، ونسيان الواقع ، والخلاس من القيود الاجتماعية التي يرغمونها تكبل الحرية وتضييق الاطلاق .

ومن جهة أخرى ، فإن تقدم التكنولوجيا والفعل في جيلنا هذا يهر الإنسان ، ويكسبه التكبيد ، والتيزيد والهندسة والطب ، من السيطرة على المادة ويسطرها لطبائعه ، وفرا القمر وحام حول بعض النجوم يستطلع أسرارها ويوصل إلى غمارها ، فأكبره التسود والصبي بأنه قادر على كل شيء ، فاستهان بالمفاهيم العبادية ، واستخف بمن هم أضعف منه ، وخرج على القواعد الإسلامية الكافرة ، حتى أن رئيس دولة عظمى ، هو السيد جونسون ، أخطاه العود بالأم ، فقال يوما لجمع من الطلبة الأمريكيين : « أتم إنشاء لمة لا شيء يهلك في سبيل قتلها إلا أفرادها هي » وغيره ودونه من هذا النمط واستغفلها بعبادة الناس ، بصانعها في شريد شعب يمجونه من أرضه ، امر شعب فلسطين ، وأطلق تحت الطرام ، يلقى من العظم القوي ، وتكر الإنسان وشدة الآراء وإرهاها ، فلا يبررات ، ولا فإن سمعت ، وأفكاف بغيرها شعبا آخر ، هو شعب فينظام الذي شرته في مقر داره وسوات طرية ، يندس القرامسة ، وباقص العلف .

في هذا الآثار من أرقائق المسألة ، طرأ مسألة الزواج على سائر البحث .. وهنا تطرح نفسها بعد سلسلة من القضايا ، نفس التي انظرنا ، وأصبح على دجل القانون أن ينظم منها موقفا أن استطاع إلى ذلك سبيلا <http://Archivebota.Sakhalin>

والستعرض بإيجاز أبرز هذه الوقائع التي وصلت إلى طينا ، نوطه للمناقشة وللعلم على هذا الموضوع الدقيق :

٤١ في عام ١٩١٢ ، قتل أحد وكلاء النيابة القرامسين زوجته الصابة بشل نصف ، فأنه من الصابة مملوكة (Hildegard) ، وحين سؤاها من سبب فعله ، فقال أنه قام بواجبه ، لجهاد زوجته التي كانت تعاني ألما لا تطاق . وتقديره المحكمة .

٤٢ وفي عام ١٩١٥ ، قتل فتاة تدعى هيلفون - خطيبا ، الذي كان مصابا بالسرطان ، وأجريت له عملية جراحية ، وتكل دم ، ولكن الدم الذي ظل يعاني منها ، كانت ألما لا تسانية ، ولا يمكن أن تحمل ، فراح يتوسل إلى خطيبه بصورة ملحة ، لتبني إليه ، فطعت أفرادها ، ووطنه بتكدي كثيرة من المورفين ، لم تؤخذ توجه أسدس في فمه ، وأطلقت النار توجد الراحة في أحضان القذا ، وبراها المحكمة .

٤٣ وفي عام ١٩٢٠ قتل شخص اسمه ريتشارد كوريت R. Corbett - ابنه الصابة بالسرطان أيضا ، وبرائه المحكمة .

٤٤ وفي عام ١٩٢١ ، قتل الطبيب Sakow خطيبته ، لأنه وجدها مصابة بنوع من السرطان (Carcinoma) . وحين شرحت اللجنة ، بين أن الصابة بسيطة ، فابغى النيابة بالواقعة ، وأشهر . وقد ثبت أنه قتل لرجلين شخصا مصابين بسرطان مصابة ، من باب الرق بيم .

١٩٤٠ وفي عام ١٩٤٠ - أبلغ باريس بلدية منطقة Cergy - قرب باريس وأكمل التهيئة بوجود ستة حالات موت تمت في ظروف متشعبة ، كانت أعمار ضحاياها تتراوح بين ٢٧ سنة و ٩٢ سنة . وقد ثبت التحليل الهم كانوا في حالة متردية فلا يمكن فيها تقديم أي مكان آخر . وإلى الأثر تماماً ذلك الأسبوع الكتيب من حزيران ، حينما أهدت الجيوش الألمانية الغازية بباريس ، من كل جهة ، ووجهت الدفء إلى السلطات الفرنسية بطروقة إعلان المدينة مدينة مقاومة ، وردت حكومة الجمهورية الفرنسية ، بأنها ستدافع عن العاصمة حياً حياً ، والشارع شارعاً ورياً بيتاً . . . بعدها قطع رجال كل النجان في البقاء فيها ، وراح يسعى إلى النجاة بنفسه ، بأية وسيلة متاحة ، على أفرد هذه الوسائل . . . وفي هذه الظروف ، قدمت أربع مرضعات على حثي هؤلاء المرضى بالورفين والستريكتين والسيفول ، إضافة لثلاثة لهم من الأمم وغرقت عليهم إلا يقل أحد إلى جانيهم برماهم بعد الهجرة الجماعية من المدينة وضواحيها . . . اعتبرهن المحكمة مذنبات .

٢٦ وفي عام ١٩٤٤ ، قتلت السيدة Hildegard Faxon زوجها بسبب إصابته بسرطان الكبد ، وكانت اتري أن تموت معه . ولكنها قتلت في المحطات الأخيرة ، وراءها سكرية فيها .

٢٧ وفي الولايات المتحدة ، قتلت طالبة تدعى Elizabeth Taylor عام ١٩٤٩ وأهدت الضارب السرطان ، غير أنها المحكمة .

٢٨ وبعد سنة من هذه الحادثة إلى عام ١٩٤٨ أعزت الحامل الطبية والقانونية ، بتدانة الخطر ، ارتكبا طبيب يقضي سجنه في ١٩٤٨ في نفس مكانه New Healdwick فقد قتل مسافر زوجة أحد زملائه ، وإليك حكاية مصرية ، وأحيل إلى القضاء ، ما كانت قصته موضع اهتمام عام ، بسببه القضاء التماس إلى التوثيق وإثبات الحقائق: <https://archive.org/details/...>

كان الدكتور سائر ، وهو طبيب في العادي في الأربعين من عمره ، يعالج مريضة تدعى السيدة Borroni ، عمرها ٥٩ سنة ، دخلت المستشفى منذ أسابيع عديدة ، لإصابتها بداء السرطان . وقبل موتها بخمسة عشر شهراً ، أجريت لها عملية جراحية ، وأرسلت إلى بيتها ، ولما أهدت إلى المستشفى بعد ذلك ، وأظهر التشخيص الطبي أنها مريضة قديماً نحو نهايتها المتوقعة . فقد ذاب لديها ولم يبق عليها إلا العظم والجذع ، وانخفض وزنها من ستين كيلو جراماً إلى ٢٥ فقط ، ولم تعد قادرة على أن تاكل شيئاً ، حتى أنها كانت تبتلع لقم بصعوبة ، تقشور الأطباء نظريتها بصورة استباقية ، وأصبحت الإبرة السكنة « عاجزة » من إعادة الأمل ، بسبب اتساع الجسم طويلاً . . . فكان كل من رآها ، يمتني في أعمال نفسه ، أو انطقت شحطاً حينها الخالية ، نظريتها لها بما تعانيه .

وكانت يوم ١٩٤٩/١٢/١ ، عذب أحد أطباء المستشفى ، وهو الدكتور سائر ، إلى ممرضة أن تيسر له أداة حثي مطعنة ، ووضع فيها مشرة ستيمنرات مكعبة من الهواء ، وحفظها في ساعد القرينة ، وكرر العملية مرتين أو ١٥٠٠ عذاباً تعطي الأ دقائق قليلة ، حتى فارتحت الحياة جسدياً إلى الأبد . وأبلغ الطبيب المسئول القرينة بوفاتها ، وعظم وثيقة تطمين أن الموت أتى من السرطان . ثم أنه طلب بعد أسبوع إلى إحدى المستشفيات ، أن تسجل على ورقة الملاحظات أن القرينة حثت أربع مرات ، كل مرة عشرة ستيمنرات مكعبة من الهواء ، فماتت خلال عشر دقائق . وحين سألته المستشفيات الطبيب عن مفعول الهواء في الوريد ، قال بالخصاص : لقد ماتت القرينة موتاً عاجلاً . ولما أبلغت المستشفى الطبيب مدير المستشفى

بالملاحظة ، فأتى على التصور الطبيب الشرعي الواقعة ، وهذا بدوره ألجأ السلطات القضائية ، فقام « الشريف » وأحد معاوني النيابة باستجواب سائقه ، فقال ان زوج الزبنة رجاء مرزا ، ان ينهي الام زوجته ، ولكن هو يدافع عنها ، فلم يجرى إطلاقها عنها ، وأضاف : بأنها ، فعليا ، ما كان مستحبا ان تعيش أكثر من اسبوع آخر ، ثم ان حالة زوجها كانت تتردى في قلبه المشقة أيضا ، وأنه حين أماته ببريها ، قال : الحمد لله ، التي سجدتها استراحت ... ولا لاحظ له الشريف ، بأنه لا يوجد قانون في الولاية يسمح القتل ولو بدافع المشقة ، قال الطبيب : التي امرت ذلك ، وكل الأطباء يعرفون ، ومن المحتمل ان يكون ما فعلته مخالفا للقانون ، ولكن ، من وجهة نظر الأخلاق ، لا أظن ان في مثل جريمة .

وقد حبس الطبيب أحياتيا ، يومين ، ثم أفرج منه ، بغرامة مالية قدرها ٢٥٠٠٠ دولار . وقد حرج طبيب الأطباء المخاض ، تالي يوم الاستقبال ، بأن مجلس النقابة لا يستطيع ان يتخذ موقفا من الاتهام الموجه ضد الطبيب سائقه ، لأن العدالة وضمت بدعا على القضية .. ولكن بكل راحة ضمير ، يعرج مجلس النقابة بأن الدكتور سائقه « رجل قديم » ويضع بصفاة أخلاقية عالية .

ولم تقرر المحكمة منع سائقه من مرارته المشقة ، في انتظار محاكمته . وقد عقدت الجلسة الأولى أمام هيئة المحلفين الكبرى بالإمرام المحقق الابتدائي ، يوم « ٥ كانون الثاني / يناير / ١٩٥٠ » ، فاجمعت هذه الهيئة بارتكاب القتل من غير حوافر ، وهذا الاتهام يعني في هذه الولاية ، العنسي مدى الحياة

وعقدت المحكمة أولى جلساتها لمحاكمته ، يوم « ٢٢ شباط / فبراير / ١٩٥٠ » وخضعت للاقتراع على المحلفين ، وقد وجهت اقتراحات رد كبرى من الادعاء والدفاع على السواء ، حتى بلغ عدد الأشخاص الذين تم استمعاؤهم ١٠٦ .

ثم كان الدفاع حريصا على الإتراف على الأشخاص الكاثوليك القديسين ، فطلب منه أن الكنيسة تطلب موقفا معارضا من الأقليات ، كما ان الاتهام اتعرض على عشرة أشخاص ، استند لهم محجوزون المعتم - وبعد التسرع متتابع ، خلال يومين ، أمكن تشكيل هيئة المحلفين من اثني عشر عضوا أصيلا ومن عضو آخر أحياتيا ، بينهم تسعة الكاثوليك وأربعة من البروتستانت وقد كان القاضي السيد Woodson ، وهو رجل الفسحة التجارب ، في دلالته الأسود يدير الجلسة بوقار وحياة كبيرين .

وبعد المأوأة صك الاتهام ، أعلن التهم أنه غير ملزمة وشهد عدة شهود ، ولكن القتل الشهادة كانت شهادة زوج القيلة الذي قرر بعد أداء القسم أنه لم يطلب إلى الطبيب أبدا أن ينهي الام زوجته بقتلها ، ولكن الذي خلف من وطأة هذه الشهادة ، شهادة الممرضة الكاثوليكية ، التي وجدت بين أوراها ورقة مؤرخة بتاريخ « تشرين الثاني / نوفمبر » فيها هذه الملاحظة : « مريضة لم تعد تشعر بنهي » ، جسمها مصلب ، وأطرافها باردة » . وأضاف أنها دعت أحد أطباء المستشفى لاستئصالها ، لموضع السجامة على صدرها ، هي تسمع نبضات القلب والصرف ، ولكنها مع ذلك شعرت بنفس الرضة القوي جدا ، برودة يده ، رائحة ، وفي هذه اللحظة حضر الدكتور سائقه ، واحتجها بالهوان .

واستمعت المحكمة إلى الطبيب الشرعي الذي قام بشرح الجثة ، فقال ان الرضة كانت مصابة بسلطان الماء العليل ، ثم انقل الماء إلى الكبد والكليتين وإلى غشاء المعدة والقعدة القلبية

والقعدة الشفافية ، يضاف الى هذه الاسباب : إصابة اخرى هي الاحتقان الرئوي ، غير انه قال : ان الموت نشأ مباشرة من حلق الهواء ، لان الهواء يمتلئ وسيل الدم من القلب الى الرئتين ، فتتوقف عملية القلب ويحدث الموت .

ولقد انبى الدفاع من القوم خطة لا تظهر من حفاضة ، لكي يجنبه سقوط الى حكم خشفه ، وهي الدفاع بان الرقبة كانت ميتة حينما حلقها بالهواء . وهذا زعم يتناقض السؤال القوم النساء المتحقيق ، وانك الدفاع كان يضع كل أماله في التأثير على المظلمين ، ليحصل منهم على تصريح ينفي جرمية القوم ، لا سيما وانك اعترف بأنه دائما حقيقيا بقاء على رقبة زوجها ، وليس بقاء على موافقها هي ، ومع ذلك فان الزوج انكر هذا الادعاء ...

وتكون هيئة المظلمين من موافقين عاديين ، ويختارون بالقرفة ، من ذليلة تظنون مقدما متفردا من الأشخاص الذين ينضمون بسبعة طيبة . وانصار هذه القضية يعتبرونها اصدق تمثيلا للضمير الصادق من القضية المدعوتين . ونرى عليهم الخصم ، انما من مخططات الماضي القاري ، ولقد برهنت من غير صراحة في معارضة ممتنعة بسبب جعل أمثلهما بالحقاق ، وحسبهم في موافق كثيرة .

وانك الذي تود ان نشر اليه ، مناسبة هذه القضية ، ان ترأفاته هيئة المظلمين لا تعقل ، فهي تكفي بان تعقل ، بالخصم ، بعد المحاولة ، ان القوم انك ، مذنب او غير مذنب . فلما انك الدفاع من التأثير على المظلمين ، واستوعب متفردا بان موافقه غير مذنب ، انتهت القضية ، واعتبر القائل بريئا . وهذا القرار يكاد لا يظهر فيه كرامة القعدة اخرى ، ولا يجوز الرجوع عنه ، لاى سبب كان . ولقد ظهر الجاني في القضية كاذبا ، بان جعل القضية الشفافة General Assembly يستطيع ان يثبت ان القضية كانت على اليد العبيدة ، حين حلقها الطبيب بالهواء ، وان اصدق التوافق الذي يقوم عليها التبرع الجزائي ، هي القاعدة التي تنفذ ان التشك في مصالح القوم Evidence pro ego ، على الرغم من ان التعامل العلني لا يلجأ عادة ، الى حقن الرئتين بالهواء .. والتي من افعله ، بأنه لا يقدم دافعة على الاوتوكاريا .

وحين نعرض الماضي الواقع للمظلمين ، لخصها باختصار رائد ، والى بصورة استقلت النظر على قضية التشك ، وقال لهم :

« اذا وجدتم ان معاني الاتهام قد عجزوا عن ازالة دليل قاطع على ان الرقبة ، كانت على قيد الحياة حين حلقها القوم بالهواء ، فانه يجب عليكم اعلان براءته من القعدة » .

واختل المظلمون الاثنا عشر لمدة تزيد قليلا عن الساعة ، ثم خرجوا بقرارات اطلوا به براءة القوم . والواقع في القاعة تصديق طويل وهتاف متواصل (١٠) .

(١٠) في القاعة ٢٥٢ من قانون الاجراءات الجزائية الفرنسي الجديد ، على ان يابى محكمة الجنايات بانو القوم على المظلمين هذا ، ويجب اصلا ان يكون هذا القوم مذكورين بجرم كبير ومثالا في قاعة المحاكمة :

« ان القانون لا يطلب من القعدة . وقد كان في القاعة ٢٥٢ السابقة يلقى المظلمين وعدم هذا التلبية . حسبما في الطريقة التي اتفقوا بها ، ولا يلزم طريق طريقة معينة للمصوم على هذه القاعدة ... القوم عازمون بان يستأقوا التصديق ، في سكون وهشوع ، وانكاسي وجدان ، ما هو الاطلايع الذي تركته في التوزيع الجذالات القرواثة ، قصد القوم في الصلحة . والقانون لا يوجب الا الاجابة من سؤال واحد ، يشتمل على كمال واجباتهم ، وهو : هل اكون انتمك قعدة شفهية ؟ » .

مصعبا يشدان التوازن والصمم والكم والعمى . . . وحين سألها رئيس المحكمة (في مدينة Chambery الفرنسية) : لو وجدت نفسك مرة أخرى في هذا الموقف ، فهل كنت تعادون ما فعلته ؟ فأجابته على الفور : أن نعم (٢٠) . . . وقد برأها المحكمة .

(٢١) قضية السيخة جاكين التي قضتزوجها البالغ من العمر ٧٥ سنة ، في مقاطعة Vosges بموجب حيلة لاأيه كما قالته كان حريضا ، فافد الحركة ، ولأولا كانت تخشى أن تموت قبله ، وبشي في الحياة وعده ، وأيس لمن يعني بامر . . . وقد فريت المحكمة وسمها في مستشفى الأمراض العقلية (٢٢) .

وما دامت مسألة القتل بدائع الشفقة ، فذاكست هذا الطابع من الأهمية ، أولا من ناحية تعدد الفاعل والثرية ، وثانيا من ناحية موثقة القضاء الذي يقر البراءة ، دوما تقريبا ، فقد أصبح لزاما أن تبحث هذا الموضوع ، مستعربين آراء الصلوة وآراء الخصم ، لعلنا نستشعر حجم الباحثين به ، حتى اذا عرضت الواقعة من هذا الموضع على قضاء عربي (ولم تسمح حتى الآن بشيء من ذلك قد حدث) كان في هذه الأبحاث مايشير السبيل للقضاء العرب ، الذين عليهم أن ياتوا احكامهم ، من حيث الموضوع ووقائعهم ومن حيث الاحكام القانونية عمليلا متطابقا مبنيا على الموضوع وروحيها ، كما نؤمن بذلك نريد ان التي لا يمكن فيها لمخترين ، لعين الخط .



ARCHIVE

ان الذين يريدون اقتل بدائع الشفقة لا يمكنون على التخليق التالية :

<https://archive.00ta.sakrill.com>

١ - كانت بعض النظم القديمة ، التي كانت تحكم سلوك بعض ام العالم القديم والخلافاتها ، قبل هذا النوع من القتل . فقد كانت تعتبر صلاحية الرجل الحرم للنفس بحسبته على التسلي على شجرة عالية ، والتشيت بعض من افعالها لم كان يتصدى القطن بعض الاقرباء من الشباب بوزنه بصف ، فان على التسبيح فائرا على البقاء متشبها بالقطن ، اندبره افعلا الحياة ، وان سلفه ونفى نجه ، يكون امره قد انتهى . ولم يكون تحليل ذلكم نظرهم من الظروف الاقتصادية القديمة ما كانت تسمح بتصرف ابناءهم في ذاتهم ، لا يطلع صاحبه في حرب او سلم ، فكانوا يقتلون بعضهم ما كان مستغفلة من طعام ، الى من هواكز لعدا المجتمع ، الذي كان عرضة اعتك الطريفة ، وعلف القزو ، وكانت بعض الشعوب لا تحري ترك العجزة في سجون المسجون ، وراجون فيها مصروهم العنوم .

٢ - بعض الفلاسفة الاقدمين كانوا من انصار هذا الرأي . فقد كتب افلاطون في الكتاب الثالث من مؤلفه السمر : الجمهورية : ما يلي :

« ان على كل مواطن في دولة مثالية ، واجبا يجب ان يقوم به : لا انه لا يحل لاحد ان يطفى حياته بين الامراض والاكولة . وحياتك يا فلان كون ان تصح فالتوا واجتهدا ، كما تفهمه نحن ، مؤداه

وعرب القدير إلى كتابة المواطنين : الاستعداد جسمًا وعقلًا ، أما الدين لتفسيهم سسلامة الاجسام ، فيجب ان يتروا الموت .

وفي القرن التاسع عشر ، كان النفس الفيلسوف الإنجليزي الشهير ، بيكون Bacon (١٦١٤ - ١٦٩٤) من هذا الرأي ، وانه نسب كلمة *metaphysics* التي كانت تعني « الفوت الفيزيائي » او الموت الفيزيائي ، حتى انه قلب « بالطبيب العظيم » - يقول بيكون :

« ان على الأطباء ان يعلوا على المادة المتحركة المرضي ، وتخليف الإيم ، ولكن اذا وجدوا ان لغدهم لا أمل فيه ، ترب عليهم ان يعبثوا لهم مولا هكذا وسعلا . ان الأطباء لا يزالون يظرون مرضاهم ، رغم انفسهم انهم لا يرجون براهم - وفي رأيي ، ان عليهم فقط ، في هذه الاحوال ، ان يعلوا بأفهم الامم والروح . »

وبري توماس مور Thomas Moore ، في كتابه *Utopia* (١٥١٦) : ان على النفس والقضاء ان يعبثوا القسما على الموت .

وفي هذا القرن ، القرن العشرين ، بطايف الدكتور Carrel في كتابه « الإنسان ، هذا الجيل » باعدام القسما ، والقسما ، وأرسم بالطرق العلمية .

وقد كان لينش من انصار القسما على الرضي والشرع ، باعدامهم جريمهم اعيش لتعبث في المجتمع . وقد اوجب النظام الأساسي الرابع هذه القسما ، وخليها على عدد من القسامين بداعات جديدة او قديمة ، جولا القسما القرن الثاني .

٢ - « وغالوا كذا : ان الإنسان لم يعاقب نفسه ، بل الشرع القسري والعرضي لا يعاقب أيضا الشرع في الانتحار ، ان يتروا ان القسما في القسما ، فان فرق بين من يقتل نفسه ، ان يطلب من آخر ان يعاونه في ذلك ، او يتروم بالعمل الذي يدم القسما على هذا ، فبولا يعمل الرجل في ان يتصرف بعينه ؟ فاما كان هذا الحق مغروره ، فابة اعبية لوسيلة القسما وهي الشخص الأخرى ؟

٣ - منذ الربع الأول من هذا القرن ، تأسس وشجع القسما ، حركة تادي بقلبين هذا النوع من القتل ، بغية اياهم في حالات « لا يستطيع الطبيب (أو الفرد القادي) مقاومة مشاهره فيها ، لاجاء مغلوب فقد كل أمل في القلا حياته ، ولم تصدفع السكتات في توهلة الامه البرحة ، او ابواه معاقوب ليس القوسه أي أمل في ان يعا حيا القسما كريمة كسائر الناس ، بسبب لشواهده القطيع ، وانه سيكون حالة طهرم وعلى المجتمع على نفسه .

وقد زاد هذه العلة في القسما ، القسما سالدنج *Stead* وطبيب الأمراض العقلية *Wright* منذ عام ١٩٢٠ ، وقدم الأستاذ *Levin* بضمير بوق فاسون الاباحية قسسل الرضي العقلين ، ولكنه لم يجد شريحة الى القسما بسبب ما قبله من مقاومة ، كما قادعا في بريطانيا ، القرد *Stead* القسما الجراحيين البريطانيين ، الذي رأس جمعية قسسلات القسما بياحية الأثلاثيا ، وتضم في عضويتها عددا من رجلا السياسة والأطباء ورجال الدين . وقد قدم

١ - الدكتور *Stead* ، *Stead* ، جرح القسما القسما : القسم العام : ١٩٢٥ - وهو ١٩٢٥ - وسيليني ولوفاسور : القسما القسما العام ١٩٢٥ وهو ١٩٢٥ .

اقترح قانون لإباحة هذه الحالات من القتل وذلك مجلس القوربات ولفيه عام ١٩٣٦ ، وأعاد المحاولة مرة أخرى ، القوربات في ١٩٥٠ ، واقترح تقديم به إلى المجلس نفسه ، والقبالة نفسها . وقد يرد عليه بأن ليس متوافقا من الرأي العام أخذ بتقبل الفكرة . ولكن الحكومة التزمت إلى معارضي الاقتراح ففشل .

ويقول الأستاذ **ماكسيميليان جاكوتا** ، أن استخدام أجرى في بريطانيا لمعرفة طريقة منساعمر الناس فيماذا نتيجة تنسرو إلى أن يدا / من الذين استفسروا ، كانوا إلى جانب الاوتاريا .

٥ - وقد ألقى رجلان من كبار رجال القديس البروسستاني ، ينقلهما إلى جانب الحركة الجديدة ، أولها **وليس إسحاق كثريري** ، الذي صرح أثناء مناقشة الموضوع في مجلس القوربات عام ١٩٣٦ بأنه « لا يمثل أن يعاقب طبيب ، في هذه الحال ، بل أنه لا يجوز توجيه التهمة إليه » ، وأثرب **السلف برمنجهام** من رأى معادى ، في مناقشات ١٩٥٠ ، في نفس المجلس المذكور ، ولكن رجال دين آخرين ، مثل **السلف يورك** انخلوا موافقا مطلقا .

وقد ظهر اتجاه الكنيسة البروسمانية ، القائل « القتل الإنساني » في سلسلة من الأحكام ، المتخذها المظنون المتصورون لهذه الكنيسة ، في البلاد الأوروبية الشمالية ، وفي الولايات المتحدة الأمريكية ، حيث كان الدعا يعرض على استبعاد المصلين الكاثوليك ، من المجلس على مناصبة القضاة .

ول أن المصلين الكاثوليك في فرنسا كانوا في الأقلية ، كانوا يتقنون إلى جانب المصلين الآخرين ، في تقرير عدم الكثرة ، وحسب طرح **مجلس الحكمة** السؤال التالي : « هل لكم مقترحكم لغير طبيب » ، وجميع الأحكام التي وصلت إليها إلى طمنا ، حتى في البلاد الكاثوليكية ، كانت تصدر بأجماع المصلين ، بأن الأمر غير مذهب . وهذه الظاهرة بدت بأجل ونسوح ، في محكمة لييج في بلجيكا ، ومحاكمات فرنسا ، التي سبقت الإشارة إلى بعضها .

على أن هناك من يعتقد أن التصريح الذي أدلى به **ألبا يوس الثاني** عشر بتاريخ ١١ أيلول / سبتمبر ١٩٥٦ ، يعتبر بدء تحول موقف الكنيسة الكاثوليكية بالنسبة لهذا الموضوع . فقد قال :

« إن القانون الطبي لا يسمح أبدا لطبيب أو قسيس أن يطبق الاوتاريا بصورة مباشرة » . وكرر هذا القول في خطاب القاء في ٩ أيلول / سبتمبر ١٩٥٨ ، غير أنه أضاف :

« يجوز لطبيب إعطاء المستشفيات ، مفر المحتضر بعد موافقته بكتابة كاتبة ، التخفيف **الأم والجيل الموت** » ، ويعبر آخر ، إذا لم تكن الموت هو المقصود مباشرة من إعطاء الدواء المسكن بكمية كبيرة ، وأما المقصود هو تخفيف الألم ، وكانت كمية المسكن صالحة لاحتداث الموت ، في نفس الوقت ، فإن العملية تكون مشروعة ...

وقد ذكر أيضا أن القسيس الكاثوليكي **Thomas Moore** ، كان من القصار الاوتاريا ، التحسين . ولقد استرجع أنهاها قول أدلى به راعبه كاثوليكي ٢٥ ، في ندوة عقدت في جامعة سراسبورج عام ١٩٦٦ ، قاله **السلف** « ديمر لييج » بعد أن أسر على أن القديسة السبعية تجعل

من احترام الحياة الإنسانية مبدأ مقدساً مطلقاً ، وهو : أن الدولة كدكترة في الواقع يسبق فيها تطبيق القانون الآخى ، وخاصة حينما تكون المرافقة الشاملة محتاجة . . . أو يستخدم حق وواجب أساسيان وهما هنا : حق الحياة وواجب الشفقة . . . وكان نفس الآخر في النفوة المذكورة ، موافق بقدر إلى الدعشة ، وهو أنه ضد قسراً للحاكمين ، ولكنه مع الإبراء :

٦ - أن الرأي العام الحديث يتفهم الفاية الإنسانية من الجبر ، إلى هذه التعابير التي تهدف إلى تخفيف الآم مبرحة ، أو إظهار مولود مشوه للتبوءا فطرياً من حياة مظلمة ، ويشتر لا يرحمون على الواهب التلازمات ، وجهت دولة استغناء إلى إظهار ليوبولد كمنظم سؤالهم عن رأيهم في هذا الموضوع ، وقد اُمرّب ٣٧.٢ منهم عن رأيهم ، وكانت نتيجة الاستغناء أن اثنين في المئة يوافقون على الأولاد كانوا وعشرين في المئة يعارضونهم . وأرسل "مثل هذا السؤال إلى رجسالي الدين البروتستانت فأعربت غالبهم عن الموافقة ، وقال كثيرون منهم الجاهلهم : بأن الأولاد كانوا ليستهم معاملة الدين ، ولا استيعابها الأخلاق .

٧ - أن المواطنين العاديين ، في أمريكا ، أجابوا في استغناء نظم سعيد جانلوب : بطلبه عظام ١٩٣٦ ، بنسبة ١٦٪ بالموافقة طبعاً ، وظاكراً بسبب لطرح ، ينظم قانوناً الحالات التي يجوز فيها الجبر ، إلى هذا القتل .

و حين أصدر الحكامون في محكمة ليمب ، قرارهم ببراءة المتهمين ، عدلت عاصفة من التصفيق والابتهاج أدهشت جميع القضاة .

٨ - على النطاق الوطني : يقولون أن الأطباء الذين يتفكرون في الحياة الأولية أمام حالة يعترفون في اتصال شعوري ، بأنهم أصبحوا فيها عاجزين عن التصفاء وعن استكين الآام ، يتقدمون راضين ، على وضع حد لحياة لم يعد لها مكان في هذه الدنيا .

وقد كتب عدد من الأطباء إلى الطبيب سالفور ، يقولون له : لماذا أعطيت من تصرف ، نحن جميعاً نظيفة في كل يوم ، دون أن نلاحظه ؟ للتسبب في الظروف يفسح عشرات من السنين ، يربطون بذلك : أن نلتين الأولاد لا بد أن ياتي ، ذات يوم ، مع الزمن ، فيصبح على شيء غير من المودة والإيابة .

٩ - ويقولون أخيراً ، أن القانون لا يتفهم على الجريمة الزانية تحت وطأة الإكراه العنوي ، وهو الذي يسبق إرادة الفاعل . ألفيس الذي يقف إلى جانب شخص مزوج عليه ، وهو يتلوى من الآام شديدة ، ويستسلم به ويستسلم ، ليضع هذا الآام ، وأخيراً تحت هذا القهر الروحي ، القديم بقناعة راسخة بأن هذه الآام التي لا تحتمل أن تبلغ في نهايتها المستكاته :

أن القانون لم يتفهم طبيعة هذا الإكراه ومصدره ، وكل الذي يشترطه ، هو أن يسبق قهراً الإنسان على الإرادة والآرادة ، وهذا واقع فعلي في كثير من هذه الحالات .

(٢) رأي خصوم قتل الرحمة :

إن خصوم هذا القتل ، يستندون إلى حجة دينية وعلمية وأخلاقية وقانونية ، تستعرضها بإيجاز فيما يلي :

١) الحجة الدينية : في الدعوة التي تقدمت في سراسر بورج ، لعنص الرابع بتبنيها وجهة نظر القيادة المسيحية الكاثوليكية ، بأن القنوة لتضمن نصاً صريحاً ، وهو الأمر الذي وجهه الله سبحانه إلى موسى على جبل سيناء ، بأن « لا تقتل أبداً » . والمعروف بأن نقداً كثيراً وجه إلى هذه القاعدة ، التي يرمي خصومها بأنها قاعدة غير علمية ، لأنها مفروضة من أعلى ، وأنها تستخدم بحالات استثنائية . ولكنه يرى أنها قاعدة تنص فرائد الأخلاق وفلسفة القانون الغربية ، وبصورة خاصة « احترام الحياة » .

وأضاف أن **الكتاب المقدس** ألح بشدة على احترام هذه الحياة ، وأن الله وضع في الرصايا العشر (Decalogue) أخلاقاً كانت معروفة قبل التوراة إلا أنه أسبق عليها قيمة أخلاقية ، وجعلها قانوناً أخلاقياً ليس ليس إسرائيل وحدهم ، ولكن لكل أمم الأرض ولجميعهم . وفي رأيه « أن احترام الحياة قيمة جوهرية في الدين المسيحي » لأن الإنسان لا يستطيع أن يتجه إلى الله بالفكر ، إلا إذا طلق من حيثها احترام الحياة ، التي لا يقول أن ليس ، والتي هي منحة من الله صيد مخلوق » .

ولكنه لم يرد بوجود حالات معينة أو طائفة معينة يستخدم حق الحياة المطلق بواجب التسففة ، مشيراً بذلك إلى دعوى لينج ، إلى فشل هذه الحالات في تحقيق الهدف القانوني الأصغر .

ويرى علماء الكاثوليكية أن فشل الحجة المذكور على حق الله ، « رب الحياة والموت » ، ولا يخفف من مسئولية القاتل ، أن فشلت « برهين تفادها » ، أو لأنها مشروعة تشجيعاً شديداً . ولو أنها قبلنا مناقشة مبدأ قيمة الحياة ، لوجب أن نقاسم حركات حياة كثير من الناس لا تمنع حياتهم في سر ، بل أن منهم من هو متمسك بفرصته ... وهذه النظرة متقومة إلى التسؤل عن أسباب الاعتناء على الأرواح التي تأتي دون نفع أو على أقل شخص غير مرغوب فيه ، لأسبب أو آخر ، أكتهين والجنين والمجرمين الخطرين .

وذكر دجول المقصب البروستاتس ، على ما رأينا من أقوال رئيس أساقفة كنتربري في مجلس القنودات عام ١٩٦٦ ، وكذا في استفتاء منجم في المجلس المذكور عام ١٩٥٠ ، بقولهم موافقاً فيه كثير من الأساقفة .

وقد وافقت الشريعة الإسلامية إلى جانب حق الحياة ، استناداً إلى قوليه تعالى : « ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق » . ومن قبل مؤمننا متمسكاً بفرازه جهنم طائفة فيها : «

وقد أرجعت مسألة مكتسب إلى زميل الأستاذ الشيخ بدر القوالي عبد الصمد ، عميد كلية الشريعة في جامعة القاهرة سابقاً ، ورئيس قسم الشريعة في كلية الحقوق والشريعة في جامعة الكويت أسامة رأي التسؤل هذه القضية الشائكة ، فسلمني مشكوراً هو والأساتذة الأجلاء أعضاء هيئة التدريس في القسم المذكور ، الرسالة التالية :

« لما بعد ، فقد اطلعت واخلفت القوالي على استفتاء سيادتكم عن حكم الشريعة الإسلامية في

لأن الطبيب الذي يعجل بحياة مريض ميتوس منه كثير الألام بتسبب تخفيف الآلام ، وكيفما التعميل بموت المولدين المسوئين رحمة بهم وبأولادهم .

والجواب أن أخضع الفاعل صورة مفصلة لهذه المسألة :

أ - الفاعل رأبدا على ما يأتي :

١ - أن الفاعل الطبيب على مثل هذا - فهذا كان الفاعل له - حرية عظمى - فإنه قبل لنفسه معصومة الدم ، فإنه لا يحل دم المريض إلا بعد ثلاث ، وإذا بعد أسلام ، ونفس بنفس ، وإذا بعد اعتصان ، وهذه الحرية تعتبر إلى الجرائم بعدا لشرك بالله ، فمن ناحية العقل لا سبيل إلى القول به في مثل الظروف التي تعدلت منها .

٢ - إذا كان القتل وإن المريض نفسه - وهو بكامل عقله - سقط القصاص من الطبيب ولكن لم يسقط منه الأثم ، فإن النفوس البشرية لا لتحلل البراءة ، وإنما سقط القصاص لوجود شبهة ، لأن القصاص هو حق المقتول أم حق لأولياء ، فوجدت شبهة تدفع القصاص .

٣ - إذا دعا أولياء المريض القتل بعد موته من الطبيب سقط القصاص ولا حرة بالأثم قبل الوفاة نصريحا أو طمينا ، ولا كان **قالت** **أولادكم** **منه** **على** **التعميل** **بموته** **و** **يكونون** **شركاء** **له** **في** **الجريمة** .

٤ - في الأحوال التي يسقط بها القصاص لا يسقط هذا العقوبة التعزيرية .

ب - المختلف رأبدا في وجوب القصاص الذي يكن - هذا - أن سابق من المريض ، ولا يقع لاحق من أولياء الدم ، فذهب البعض - ما - إلى وجوب القصاص ، لأنه ليس بعد لنفس معصومة لها حق الحياة ، ولم من مريض ميتوس عنه طمينا ، ولأن ترك القصاص يفتح الثأر بين دولة المريض وبعض الأطباء طمعا في الأخلاق ، فيأثم الرحمة لروح براءة ، وأما القهوهون فإن واجب الجميع أن يفسر لهم حياة فيها طمينا الراحة ، ولم من طمينا أبلغ في أنواع لا يمر على قال .

وذهب بعضنا إلى أن القصاص يسقط - على أنه يقترب - أن الفاعل هو الرحمة ، فإن الشبهة مستقلة الحد ، والقصاص فيه معنى الحد ليسقط بالشبهة ، ولكن لا يسقط منه الأثم ولا العقوبة التعزيرية .

ولما قال قال : أن الطبيب قد اجتهد لئلا يله أجر المجتهد أن الخطأ - على فرض الخطأ - لنقول : أن الخطأ - هنا - والصحاح ، في مقابلة النفس ، ولولا اشتداد الأسر على بعض الناس لوجب أن يقتل منه - على أنه بعد أن يستمر هذا الحكم يسمح القصاص واجبا من الطبيب الذي يقدم عليه .

ولا فرق بين أن يكون القتل بسبب من شأنه القتل مباشرة أو طمينا إلى القتل بطريق غير مباشر لاكثر المدة الممتدة كقوة لا يحتلها جسم الإنسان العادي ، وهذا رأي أكثر الفقهاء .

وذهب أبو حنيفة إلى أن القتل إذا كان بطر متعمدا أو ما في معناه فإنه لا قصاص فيه ، وهذا

رأي خالف فيه جمهور العلماء لما صرح أن الرسول - صلى الله عليه وسلم - وضع رأس امرأة لأنها رفضت رأس الإنسان .

هذا تفصيل هذه المسألة والله الهادي إلى سواء السبيل .

وأرد أن أخيف كلمة حول هذه الحجة ، وهي أن هناك ملاحظاً لا يؤمنون بالأخوة - ولذلك فإن من الحق أن أقروا أنهم يفتخرون بتكريمهم الحياة التي يهبها الإنسان على هذه الأرض ، لأنها هدفهم النهائي من الوجود - فإن لنكروا لقيمة الطفلة ، فالهم ، من ذلك ، لا يكونون مؤمنين بأية قيمة أبداً .

ب (الحجة الأخلاقية :

حينما يصبح التطور البشري متسلسلاً ، تنتج الحياة ، يحتاج إلى حماية خاصة ، لاستكمال أسباب حياته ، ولا يرفض له هذه الحماية إلا الآباء السوءاء . والداسي ، يدافع لادبيات السلبية وعقلية ، يتفوق على الحيوانيات التي تقتل صغارها تحت وطأة جشع تعمرها أو كشهر يتنمها . وقد درجت المجتمعات البشرية منذ الأزل على طرد القنطة من صفوفها ، كما تطرد الوحوش القفرمسة ، أو يذبحهم لأنهم يتفانون بغير إيمان من الصفقة التي تعيد الإنسان من فرد ، بدافع البريء ، والعاجز عن الدفاع عن نفسه . حتى أن المتمرد في حرب ، يبعد عن قتل الكهزم الذي ألقى سلاحه . ذلك أن احترام الحياة أمر قروي ، حينما تكون الثقافة النفسية والميول سليمة ، لم منحرفة . ولا تركن على هذا ، أن يقتل الحيوانات لموت القتل ، على شكل قرابين تقدم للألهة ، أو الصامس بربا ، أو قتل الزوج قبل الزواج أو راجع الفتيات عند العرب في الجاهلية ، أو التخلي عن الفسوخ والصغار في القبائل الرماية أو الجليدية ، حينما يسيرون عاجزون عن تقديم أي قلع للجنود المقتير - وخاصة فقد القدرة الانجابية وتظهر أية فائدة اقتصادية - لأن هذه حالات ، كان أصحابها يعتقدون - خطأ - أنهم يعلفهم هذا لما يكرمون الحياة نفسها ، أما فقرة إلى الآلهة ، لتجني حياة الآخرين وبذلك الزواج والقتل ، ولما لادبيات الأخلاقية ، هي تجنب العار ، في مجتمع حساس جداً ، بل وقتل أيضاً ، بولي حصالات نادرة ، ولما لادبيات اجتماعية روحانية ، أو الاقتصادية ، أصبحت قانوناً لسلوك العام ، في الزمة وأمانة معونة لهم إلى كذا الفاترت قريبا ، بعد أن سما والداسي صيغهم وعقلم ، وأصبحت من الذكريات الآلهة ، في ذاكرة البشرية . ولما كانت بعض الأنظمة السياسية أو الاجتماعية تتطاول بين حين وآخر على الحياة ، كالأنظمة القاسية أو الشريرة ، لتقتل مليوناً البئيل ، فإنها تكون خارجة على المقامير الأخلاقية ، بتدبيرها للمفسات وأنظمة مدارس متطرفة . ولهذا ، فإن الأخلاقيين يرفضون قتل المشرعنة ، لأن الحياة ليست ملك صاحبها ، فهو لم يهبها لنفسه ، وليست ملك والديه ، لأنها ليسا أكثر من وسيلة طبيعية لقتل الحياة إليه ، كما أنها ليست كذلك ملك المجتمع لينصرف بها ، بل أن من واجبات هذا المجتمع أن يحميها ويصونها ، بكل الوسائل المتاحة له .

وعلى سواء هذه المسألة ، يتركب على الطبيب ، أن يحافظ على الحياة ، بكل ما أوتي من علم واجتهاد وجهد ، وليس من حقه أبداً أن يرفض عليها .

والو قتل هذا القتل ، وإيبح التجرد إليه ، ولو كان ذلك في أعين حدوده فلا يحدث ذلك ذمراً

لكل مريض ، يصف له الطبيب دواء عندئذ لو زدت في وزنه . إن كل مريض يعرف أن الطبيب لا يصارحه دوماً بطريقة مرفقة ، وإنما يترك له باب الرجاء والأمل مفتوحاً ، وأن الإنسان ينشعب بالحياء بكل قوة ، بفعل الحرية وحب البشر . ومن المثلث أنه سيكون فرصة طلع دائم ، كما يمر حركة من حركات الطبيب ، أو لحظة من أساليب وجهه ، على أنها تستعمل إليه النهاية المحتومة . وليس في وضع شاة كهذا ، ما يساعد على الإبقاء على الثقة بين الطبيب والمريض . ثم إن استعداد المريض النفسي يذهب دوراً بارزاً في شفاؤه من بعض الأمراض ، فإذا اكتفى هذا الاستعداد ، بفعل التشوك والحذر ، فإن منه العطب سوف تنأى في سمعتها ، وحتى الشفاء سوف يصاب بطريقة اليأس ، وسوف يقل التركيز مفسداً بين المرض الذي يعاني منه والظروف الذي يشعر به من الطبيب الذي أتى بين يديه لمعالجته وشفاؤه .

أما بالنسبة للمسيحيين ، فإن ما يدعونه إياهم إلى القضاء عليهم ، طوقهم من التعب العالي الذي منسوبون لهم به ، والأمبارات الاجتماعية ، بأنهم سيحبسون لعداء .

وإن ، ألم يكن الآباء هم السبب في نقل الحياة إليهم ؟ وإن أخيرس عليهم أن يقوموا بواجب التصحية ليعاينهم ؟ ألم ليس في اجتماعات مساعدة القولة ومؤتمراتهم ، ما يشجعهم على التصدي لعمل مسئوليتهم كاملة ؟ أما البرسيهون لعداء ، وألم أن يغفروا لأنفسهم ، أنهم لو تركهم الحياة ، لكانت نظراً من يتحكم على مستقبل مجهول ، ومن يستطيع أن يؤكد أن Dr. Leo Keller و Helen Keller و Maria Henrich و Marie Henrich و Dr. Leo Keller التي ولدت بـ ١٩٠١ لم تكن ولا صافية ، بعضي لعداءهم ولم ياتوا من تشويه طبيع ، بعد التراجع للمدعى الذي حلقه ؟

والإنسان ، من هو الإنسان ؟ ألم جلد ولحم وعظم ، أم هو قلب وعقل ؟ يقول **بستكالي** : إن جميع الأجسام دونهم السعد ، أو الأرض وما عليها ، تتأهل أية روح . ذلك أن الروح تعرف نفسها وتعرف هذه الأشياء ، والأكوان ، ولكن هذه الأكوان لا تعرف حتى نفسها .

إن **هيونفراط** ، الذي وضع لعلاماته تسعهم السعير ، ألا يصارحوا مرضاهم دواء فاعلاً ، ألم يكن مسيحياً ، لأنه عاش قبل المسيح بثمانية قرون ، ولكنه كان طبيباً أخلاقياً ، عاشت روحه في سلوكه العبد . **Dejean** ذلك الطبيب الفرنسي ، الذي قلبه منه نابليون ، وقد قضى الزمان في جيلته على أبواب مكة ، أن يعطي المرضى من جيلته ، مقادير كبرى من الأفيون ليطلق عليهم ، فأجاب : كلا يا مولاي ، إن والهي أن أحافظ على حياتهم .

وإن الشفقة ، لا تكون بالقتل ، ولكن بإبدل الحب والتصحية ، الذين فسدت عليهم الطبيعة ليجهوا في كلف توفير الإيمان والأطمئنان .

جـ (الحقبة الطبية :

إن الأطباء لا يقرّون ، عادة ، القتل بدافع الشفقة ، وقد تمسكوا بهذا المبدأ منذ الأزل ، ذلك أنهم يعتبرون أن واجب الطبيب أن يخفف آلام المريض ، ألا وقف أمامه عاجزاً من شفاؤه ، وأنه قادر دوماً على ذلك . وقد أزعج رئيس المجلس الوطني لأطباء فرنسا في شهر تشرين الثاني / نوفمبر لعام ١٩٤٦ ، لهذا مشكلة ليح ، البيان التالي :

« إن الكلية الطبية ترفض بشدة كل الوسائل التي تهدف إلى إزهاق أرواح المتوجعين والمسيحين والمجانين والمريض الذين لا يرجى شفاؤهم ، لأن كل مذهب طبي أو إنساني ، لا

يحترم الحياة ، ينتهي به الطاع إلى انتهاك قوانين المجتمع والرقاب الجرمية ، ينضجته بأفكاره ، رغم التسويعهم والباس من سلسلتهم - مستبطنون المساعدة في بناء الكلية - وإن قانون الواجبات الطبية نافع وجازم ، حين ينص على أن احترام الحياة وتكريم شخص الإنسان ، هما واجب الطبيب الأساسي - وهذا مبدأ لا يقبل أن يستند - . والمادة ٢٢ من قانون الواجبات الطبية الفرنسي صريحة في هذا الشأن .

ولد الطبقات الأكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية الفرنسية في ١٤ تشرين الثاني / نوفمبر ١٩١٩ قراراً مخالفاً ، أدانت به الأوتاريا ، كما أن الجمعية الطبية العالمية التي طردت اجندتها لما في نيويورك في شهر تشرين الأول / أكتوبر ١٩٥٠ ، دولعت هذا الموقف نفسه ، وحاجت بتسديدة ما ذهب إليه الطبيب الإنجليزي E. A. Gossy ، والطبيب الهندي S. G. Bha في نفس المؤتمر من أن القتل بدافع الشفقة كثيراً ما يمارس دون أن يكتسب أهلاً أو يعرف به غير الذين قاموا به .

وقد كتب الدكتور **عصام قزوي** ١٩٦٠ : من أداب مهنة الطب عند العرب ما يلي :

« على العرب بأدب مهنة الطب - ومن مآثرهم في هذا السبيل آراء «الباطنية» في صفات الطبيب ، وآراء « ابن رسلان » العالم المصري الذي نظم الحكام بأمر الله ، وعين كبيراً للأطباء ،

وهو الذي وضع الطبيب سبع ضوابط وأجندة الآداب ، وهي :

« حسن الخلق ، والظفر بالحق ، والاعتزاز بالدين ، والوفاء في علاج الفقراء ، والعرض على التعلم ، ولعم الناس بوسيلة الطب ، والتمسك بغيره من غير أن يفتقر إلى العلم » . ويصف الفقراء القائل أو اسقاط الأجنة <http://Archivebota.Sakhril.com>

والأجندة السماح بقتل الكسوخين ، فمن من العمل أن تنقل البشرية إلى حالات قسلة جسيمة . فقد كان الكسوخون يؤمنون بالآل ، حتى قيل أن تستمر مأساة التالفويد - وهو الدوا الذي انتشر منذ سنوات قليلة كسكان دولته أحدث في الأجنة لشوهات طفيفة - قيل يجعل للأطباء ، في مثل هذه الحالات ، التجرد إلى إبادة الأعداد المنسجمة من الكسوخين أ .

على أن بعض الأطباء ، لا يتكبرون أنه في حالات نادرة ، قد يتصرف الطبيب كالإنسان ، لأنه إنسان - فهو يتساءل في بعض نفسه ، في بعض حالات الفزع أو التشوبه ، مما إذا كان عليه أن يتعمق بطريقة المذهب الطبي . ومن رأى الدكتور Reason أن الطبيب ، إذا لمجرد أن يخطئ قراراً خطراً كهذا - وهو الذي يعرف كرم الطبيعة - فإنه يكون قد أخطأ التفكير في قراره ، في بعض تلك وضوءه ، وفكر بمستقبله - . وإذا كانت هذه المسألة مطروحة على ضلائل الأطباء منذ الأزل ، دون أن تعد لها حلاً ، فإنهم لا يستطيعون في تصرفهم هذا ، أن يتكبروا في تشدد رجل الأخلاق ، ولكن عليهم ، منذ الآن بأن يتأخروا الدولة بإنشاء مؤسسات مثل هؤلاء البؤساء ، وكسبو من الدول لعلته ذلك . ومن العمل أن نذكر ما كتبه الدكتور هنري مابل ، الشخصي لمرافق الاستصاف الإنجليزي بشأن الأوتاريا استناداً للقصة : لا ظل :

« لقد نزلت موضوع الأوتاريا كثيراً . ولكني اعتقد أن أمره أقل أهمية . . . ومع أني

١ : « استند الفرنسي الطبية بقية الطبيب جسيمة المستمرة » في مقال عنوانه « الحضارة والغري » منشور في مجلة دار الفكر ، العدد الثاني - العدد الثالث ١٩٥١ ص ٦٨٨ .

أستاذ من يقول بأن مهمة الطبيب هي تخفيف آلام المريض ، واستغلال حياة أفضل ، وإن لم تكن الطول ٢٨٠٠ إلى استغنى أنه لا يوجد في عدد قليل من الأمراض لا يستطيع الطبيب فيها أن يجعل أيام المريض الأخيرة مريحة باستعمال المخدرات كالمورفين والكوكايين أكلين هي ، بلاضافة إلى إزاحة الآلام ، تشعر المريض بالمحسن والتعديف عليه .. ولكن هناك أمراضا يمكن استئصالها ، مثل مرض سرطان الحوض Privet Cancer الذي يشعر المريض به أنه عبء على نفسه وعلى الآخرين ، وهو عالم بالنتيجة العنيفة لمرضه .. أن الجراح الذي يساعد على إنهاء هذه الحالة القوية بجرعة من الكورفين ، فهو في رأي منسج لأبيل الخطي في مهنته . ولكن هذه حالة خاصة بين الطبيب ومريضه ، لأن إزاي فيها أي قانون ؟ ١٨٥٠ . وأنه في الوجوب الواضحات ، ونحن نقاشي أمراض خطيرة ، وأولها : أن نتذكر أن التشخيصات الطبية في عصرنا الحديث ، تأتي كل يوم بعقد مدهل . وليس يستبعد أبدا أن تتقل الامتحانات ذات مديح ابتداء مبهجة عن التشخيص ادوية مشرة ، العدلات المستعصية . فبالا لا يتفرع الطبيب بالتفسير ، على أمل أن تحدث القافية !

د : الحقبة القانونية :

إن العلاقة القانونية بين الطبيب والمريض ، علاقة ارتكز إلى عقد شعبي قائم على وعد من الطبيب أن يظل قصارى جهده ، وعلمه ، لشفاء المريض ، ولا يكون الطبيب مسؤولا عن النتائج التي تنشأ من العلاج ، ولو كانت مزمنة أو قاتلة ، لا إذا نسب إليه خطأ في تصرفه .

ولقد مرت مسئولية الطبيب على مرحلتين :

الأولى : لم يكن فيها الطبيب مسؤولا عما في نتائج العلاج ، وبمعنى أوضح : لم يكن فيها الطبيب لیسال مجدا بل في الحق في ذاته . وذلك سقطت هذه البطانة تاليا من عالم القانون .

والثانية : لم يكن الطبيب فيها لیسال إلا من « الخطأ الفاحش » الذي يرتكبه ، أما الخطأ العادي ، فلم يكن ليرتب عليه أية مسئولية . وقد كتبت هذه النظرية ، نظرا برفان بلرسي (أي المحكمة العليا هناك) عام ١٦٦٨ ، عندما ورد : « لا يعاقب الأطباء على أخطاءهم ما دام لا يوجد على أساسها إلا الجهل والمصادفة » ، وأيده في ذلك برفان بورديو في ٦ حزيران / يوليو ١٧١٨ ١٨٥٠ . وقد انتهت هذه المرحلة أيضا من عالم القانون .

وكان العرب كانوا ينظرون إلى هذا الموضوع نظرية أصغر ، فقد كان على الطبيب أن يكتب للمريض « قانونا » يصف له فيه الدواء ، فلا يراه أحد الطبيب الجرحه ، وإن مات حشر أولياءه عند طبيب مشهور في المدينة ، متصوبا بهذه الذبابة والروا الإصفاة ، فإن رآها على حقيقى المحكمة وصناعة الطب ، قال : هذا نهي بفرع الجله دون رأي الأمر بخلاف ذلك ، قال : خطأ دسيسة صاحبكم من الطبيب ، فهو الذي قتله بسوء صناعته وتفریطه (١٧٠) .

(١٦١) في مقال أرجحة الدكتور عبد الرزاق الصفواني بعنوان « مال الطبيب المعجزة » ، مجلة عالم الفكر ، ١٩٨٠ ، العدد الأول العدد ٢ من ١٩٨١ .

(١٦٢) انظر كتاب Ponsard ، استنارية العلوية عام ١٨٥٠ ، « وانظر كتابه : العلوق البواراة العامة » الطبعة السادسة ١٩٧٢ هي ٥٢٦ .

(١٧٢) أورد هذا القطع الدكتور علي المجالي ، في مقال له عن « النفسية في الإسلام » ، نشر في مجلة البند المسترلى ، العدد الأول ج ٢ .

وقد جاء في حديثه عن النبي ﷺ رواه عمرو بن شعيب عن جده قال: «إن من طببة أئمة لعائلي مهنة الطب، ولم يعلم منه طبه قبل ذلك فهو ضائع».

أما اليوم، فإن مسئولية الطبيب القانوني مجرد ارتكابه خطأ عادياً، وهذا هو رأي القضاء الجنائي، والمستأنف لبنان المشتتة في ١٦/٥/٢٢، والسوري والسويسري، حيث قضت محكمة الاستئناف بتاريخ ١٨٩٢/١٢/٩ بأن الطبيب الذي يلحق بأعماله ضرراً بجسم المريض، يخالف نصومي الطب، وأولم القانون العامة التي توجب الحفاظ على صحة المريض وسلامته من كل ضرر، سواء أحدث ذلك نتيجة جرمية أو خطأ، وهو رأي القضاء الفرنسي، انظر محكمة النقض في ١٢/٢/١٩٦٦ منشور في الجول ١٩٦٦ رقم ٢٢ بوالقضاء المصري (النقض في ١٢/١/١٩٦٨)، مجموعة أحكام النقض من ١٩ رقم ٤ من ٩١، وهو رأي القضاء الجديد OLI.

فالأقدم طبيب (أو فرد عادي) على إلقاء حياة مريض يتباد على طبه المبح، وبالتالي يعامل الشفقة، تجاه الآلام المبرحة التي يعانيها، والتي لم تنفع المسكنات في تهدئتها، بعد لقائه الدائمة بأن أبواب الشفاء موصدة نهائياً في وجهه، فيما هو موقف القانون المتيقن منه:

أولاً، ليس الإيجابية، أن الخطأ، بالنظر من زاوية الموضوع من وجهة نظر القانون الجنائي التقليدي الحديث، وعلى أكثر تقدير، من وجهة النظر الألمانية (dolus) التي تنسب من فعلية ما وراء الطبيعة، وبخاصة مسألة حرية الإرادة، من قبل جازياً، على لا تنسب الموضوع، في مناهات القسرة الواسعة، وبشكل أن القانون الجنائي الجديد، يؤكد أن القسرة الواسعة، بقيادة لومبروزو وفري وجيروفاكي، والواقع، على مظهر الأساس لتسويدي المعاصر كيرج، انتهى حرية الجرم في ارتكابه الجرمية، واحتل حيزاً من مسؤولية اجتماعية لا معنوية، وأن حركة الدفاع الاجتماعي، تنسبها، الثاني الأطراف، الذي يرتسمه الاستناد الإيطالي لطبيب جرمانيكا (1904)، والذي بقي بعيداً لا الصغار له على ما اعتقد، والمعدل الذي يقره الاستثمار الفرنسي النقلي، لا تزال بين أحد ورد بين الفقهاء، ومن الخير لنا ولها ألا نخرج بها في موضوع لا نعرف لها

١٤١ (جول ٢ رقم ٢٦٠، وجريسون في شرح المواد ٢٠٩ - ٢١١ رقم ٤٠ - ٤١، رأي القضاء الفرنسي، فقد كتب الدكتور ميمو، محمود مصطفى، في كتابه شرح قانون العقوبات القسم العام، القليلة القليلة رقم ١٢٧ ما يلي: «على الطبيب أن يخل المريض جهوداً خاصة بقائه وصحة وفي غير الظروف الاستثنائية، مع الأصول العلمية القوية، وفي الأصول التي يعرفها أهل العلم، ولا يتساهلون مع مريضها من ينسب إلى طبيه والقيم».

(١٥) يقول جروفاكي: «إن المسؤولية الجنائية يجب أن تدر وفقاً للعصر الذي يسلم في كيفية عدم إيجابية الفرد نفسه، أي إرادته في التجاوز مع الجوع، يتباد على ارتكابه الجريمة، ليست الجريمة هي ترك النظام القانوني، ولا يمكن اعتبار الشخص مسؤولاً لفرد ارتكابه هذه الجريمة، وإنما ينسب الاستثناء بعصر جديد، يقول، على القصور الاجتماعي للسواد من جهة، وعلى الشخصية الجنائي من جهة أخرى، وأن ذلك لا يعني إلا إلقاء فكرة المسؤولية الجنائية الرابطة بالواقع، التي تعمل بناء عليها، فكرة أخرى، هي عدم الإيجابية الجنائي... وعلى هذا يجب أن نلهم صابر الدفاع الاجتماعي مع كل فرد، وفقاً لاعتبارات شخصية (عدم إيجابية الشخصية) لا وفقاً للمسؤولية من القصر الذي أحدثه (الجريمة)».

أحدث فتح سور، السياسة الجنائية، من ٢٨، دار النهضة العربية ١٩٦٨، وانظر كتاب جرمانيكا بالفرنسية: La défense sociale، من ٦ وما يليها.

وانظر أيضاً مشكلة القتل التي لطريها مجلة العلوم كوندية الفرنسية، من القليلة بين القانون الجنائي والدفاع الاجتماعي عام ١٩٦١ من ٢٢٦ وما يليها.

فيه رأيا واحسبا - ولقد نظير بالقول ، اذا استلجنا من الرأيا انها قد لا تشدد فيه ، نظرا لاننا نرى في العقاب مثلا اجتماعيا - لا قانونيا - يهدف الى حماية المجتمع ، عن طريق تأجيل الجاني ، وإعادة تربيته - وطريقه ، كالذي نعرفه سنده ، ليس في حاشية التي تأجيل او تربية أصلا ، لأنه لا يدل في الحقيقة اي شطر على المجتمع .

اما بالنسبة لقانون العقوبات ، القائم على مبادئ الاعتراف والارادة (ولا نود ان نقول : القائم على مبدأ الحرية المعنوية) ، فان فعل الطبيب بدون رغبة ، يشكل جريمة القتل العمدى - لأن هذه الجريمة تكون دالة ، اذا حصلت اركانها الثلاثة وهي : الركن القادى (الرضاخ الروح) والركن القانونى (وجود نص يحرم القتل) والركن المعنوى (معرفة القاتل انه يرتكب فعلا معنوا ١) . وحتى اذا كان لا يعرف انه يفعل بمصلحة ، فان التشريع الخرس فيه هذه الجريمة ، حتى لا ينتج احد بجهل القانون .

ولكن اذا رفض الطبيب لشغل القتل ، فان من المطلق ان هذا من حله ، لأن المبدأ ، الذي يهدف الى الشفاء ، يصبح مضبوحا ، السبب غير المشروع ، والمخالف للنظام العام .

ولكن بعد ان فركنا هذا يجب ان نتساءل عن دور موافقة الجنى عليه او موافقة قوية ، وعن اثر المذاع في المسؤولية الجزائية .

١ - موافقة الجنى عليه :

لما وافق شخص على ان يرتكب آخر فعلا ملاما لخطره التظن جريمة ، او اذا طلب هو ذلك والفق في طبيبه ، تباد تلك الجريمة ، واعتبرت فعله ، فعل ارتكب تحت الموافقة او هذا الطلب سببا ماعا للمسؤولية الجنائية ٢ .

<http://Archivebota.Sakhiit.Com>

لم يكن في المجتمعات البدائية ، انى كانت تعيش تحت حكم الطائفت ، وهو مجموعة الامراف الصلبة والفاشية (كالجعلية العربية) ، قانون مكتوب ينظم العلاقات بين الناس ، ويحدد حقوق الدولة عليهم . وكانت تلك المجتمعات تشيبت أشد التشيبت ، والمخاطف الولى المحافظة على عرفها ومبادئها التي ورثتها كثيرا عن كثر ، لأن مثل هذه المجتمعات تتصف دائما بسبب من ضيق الاتصال وضعف في التفاهة ، بالمحافظة الشديدة ، بل والتعصب الشديد أيضا . ولقد لقي الناس العرب مقاومة شديدة عندما كان يريد فقير سنن العرب ، حتى قال الله لهم ، في مرضي الدم والفسخية : ٣ ، اذا وجدنا إلهامنا لمة ، واتا على آكلهم مفلدون ٤ ، الخوف . ١٢٢ .

والذي يلتفت انظر في هذه المجتمعات ، عدم وجود سلطة عامة تقضى المجنى عليه من الجاني ، بل كان كل فرد - اذا كان قادرا - يقضى نفسه وقد اعادله مشير للشار له . وقد يتدخل القلاء ، ليحفظوا الصلح بين الطرفين ، مقابل دية يدفعها الجاني او ذروه .

ذلك ان الجريمة كانت منهم دائما حقة خاصة ، والحقوق الخاصة يجوز فيها العفو ، ويستقبلها الرضا ٥ ١٢٥ .

١٢٤ (انظر الدكتور مصطفى محمد حسن - نظام الشريعة عند الشافعي العراقية العربية الفاسرة - بغداد ١٩٦٨ ، ص ٩ ، والدكتور صالح احمد البلي - محاضرات في الفقه العربى ج ١ ص ١٤٠ .

العامة إذا رخص بالمعاقرة الزوجية كما كانت المادة ١٩٧ المعدلة) ، ووقف التشريع الكويتي موافقا آخر ، حين ترد في المادة ٣٦ من قانون الجراء ، اعتبار الرضا سببا مبيحا ، كقيد عام ولكنه ضيق كثيرا من نطاقه حين قال :

« ومع ذلك لا يعتمد رضاه المجنى عليه ، بوجده الفعل جريمة إذا كان من شأنه أن يحدث الموت أو يحدث اذى خطيرا ، أو كان بعد جريمة بغض النفس عن القدر الذي يحتل أن يحدث المجنى عليه ، أو نص القانون على ألا يعتمد بهذا الرضا » .

ومن هذا القدر فقلناه ، بنضح بجلال ان موافقة الضحية (أو طلبة) لا تعتبر سببا مبيحا للقتل ولا سببا من أسباب موانع المسؤولية دون بقى الجريمة قائمة ، لتوافر أركانها الثلاثة .

ولكن رجسالم علم الاجتماع ، لا يكتفون ، كرجل القانون ، بتعريف قانوني خالص للجريمة ، بل يربطون أن يعطوا حسابا لطبيعة الفعل الاجتماعية ، ولذلك يرون أن الجريمة مخرج على معايير السلوك الجماعي الذي يحترمه المجتمع (١١) .

ب - دافع الشفقة :

إن الطبيب الذي يهني حياة شخص لا يتجرى شفقة ، وهو نوع مقسم للام جريمة ، إنما يقدم على ذلك ، مدفوعا بدافع ، يختلف عن القاتل الذي يرهق روح آخر ، انقضا أو حيفا ، أو الاستلاب ماله ، أو لأزاحته عن طريقته . فهل يكون هذا الدافع مبيحا من أسباب إسقاط الجريمة أو تخفيفها على أقل تقدير ، إذا كان انشائيا ، أم لا ؟ (١٢)

في مفهوم الدافع الوضعي : (*Rechts Positivité*) ، يختلف الدافع بالقصد ، لأنه هو الذي يحركه ، ولذلك يطالبه القضاء بأن يكون لدافع دور حاسم ، في بعض الأحيان ، مسقط للمسؤولية الجزائية ، كالتفلسف بدافع المحبة والشفقة ، والسرقة لأطعام جائع .

أما الدافع التقليدي (*Rechts Classique*) ، الذي يقوم لتبريرنا على فلسفته ، من ناحية المسؤولية العقلية ، فإنه يعتبر القصد الجنائي رفقة مجردة (*Volonté absolue*) ، وبذلك يكون القصد مختلفا عن الدافع تماما . وقد صرف الفقهاء الدافع بأنه الفصلحة أو العاطفة التي سببت الفعل الإجرامي (١٣) . وهذا هو التعريف الذي تبناه القانون السوري في المادة ١٩٦ . والدافع متحول ، مدور ، يختلف من فرد إلى فرد ، من المشتركين في جريمة واحدة ، ويختلف في الفرد نفسه من طرف إلى طرف ، فالسارق الذي يغتصب مال الغير بدون رضاه ، لينتقله ، إنما يفعل ذلك ، أما لتجاذبه إلى المال ، أو لحرمان صاحبه منه ، أو للبطش به بدلا لإفلاحه في مبالاه . لقصد التملك واحد ، ولكن الدافع مختلف ، من حالة إلى أخرى .

والقاعدة العامة في الدافع ، أنه لا يعتبر سببا مبيحا إلا إذا نص القانون على اعتباره ركنا من أركان التجريم في حالات قليلة ، كما في حالة نشر وعرض الوسائل الخاصة التي ترتكب

(١١) : الدكتور ذكري العزيم : الجريمة والجمع ص ٦٩ . وسفراند : علم الاجتماع ، الترجمة الفرنسية والترجمة العربية لأستاذين حسن الرضائي ومحمود السبيعي ، القاهرة ١٩٦٨ .

« البداية ضد العمل » - ولكن ذلك لا يرد في موضوع القتل ، لأن الشارع لم يضع مثل هذا النص فيه .

ولكن بعض القوانين الجزائية - عرفت باستجابة للعلاقة الإنسانية بين الدواعي القاتلة، والدواعي الكبيفة ، فقصصت على الأولى « وقتل صاحب الثانية » ، ولحقها لم تلغ مسئوليتها (١٩١٠) . ومن هؤلاء المجرمون السياسيون (١٩١١) وأعضاء الجمعيات الدينية ، والقتل بدافع النسيان بلا ريب . فمثال هؤلاء « المجرمين » هم من النوع الذي يدعى « بالمجرم الخالي » *le criminel par circonstance* « لا نه ظرف إجرامي قائم بذاته ، يرى إجرامه واجباً عليه ، ولذلك ذاته لا يمنع بتجريم القانون . ولأنه إن تذكر في هذه الزمر من المجرمين « الأخطاء الذين يمارسون عليهم الذكور المدعوين أو المتخلفين نظراً لظفاد على القدرة الإنتاجية فيهم » لتخليص الجمعيات من المردم التي تحمل مسؤولية الاستعداد للأجرام (١٩١٢) أو كذا ضد الانتحار السكاني . (ولا يدخل في ذلك استعمال الضوابط المنظمة للأسرة) ، أما لأن السلطة العامة تبیح استعمالها فلا تكون جريمة أصلاً ، أو لأنها تدخل في قانون الجوار تحت تسمية الوسائل المأهولة للعمل ، أو السلطة الأجنبية) . وكل القوانين تدل على أن كثيراً من الدول ، رغم التوسيم القوية ، أخذت تبیح هذه الضوابط ، وليس الطرف من الإيجاب ، بل إن بعضها عدل قانونه الجزائي لهذه الغاية .

وعلى هذا الأساس ، خلف القانون السوري مقولة القاتل بدافع السلطة بناء على المادة بالعقوب ، وجعلها إعتدالي جداً لا يعاقب على سوءه ، وهذا من جوارف القانون اللبناني (المادة ٥٢٨) . ولكن السلطة السورية السورية التي وضعت مشروع قانون العقوبات الموحد ، استمدت هذا النص « بالتقريب إلى ما وجدته في هذا النظم من أصل » وأحاطها بالعقوبة الإنسانية وطرفاً من أساليب استعماله : « وأثناء تقدير القاضي مثلاً بالظروف المظلمة ، حيث لا يصح اعتبار رغبت الجنى عليه ميراثاً للتعرف في حياته أو لقتله طبعاً - وهو في الغالب رشاش محبوب ، لصرفه من إرادة غير مكافئة » (الصفحة ٢٥٤ من المشروع الموحد) .

والا كانت غالبية القوانين الجزائية قد سكتت عن اعتبار الدافع سبباً مخففاً ، فلها انطبع بصورة تطلق يد القاضي في معالجة هذه الحالات المشددة . على مقدور القضاة العامة عدم الغلبة للمعوى الجزائية بالرأى ، ولا يحق لدوى المفسر إجبارها في التشريع الكويتي على ذلك ، من طريق الإلغاء التام للنظم أو الإلغاء اليأس ، ومن حق القاضي الموضوع أن يمنع القاتل طرفاً مخففاً ، ويصح له التدرج بالعقوبة إلى حد ما لا يحد ، ولأنه إذا كان يرى نفسه تقييداً ، بل أن الشارع الكويتي دون مسائل التشريعات الجزائية ، يتفهم لصدا من المفسر

(١٩١) على أن قانون الجزائي « في المادة ٢٧ » يعطى اعتبار هذا القاتل مبرراً ، ولكنه ترك القاضي الحق في إلغاء القاتل من كل طاق « لأسباب تنطق بالمشقة » .

(١٩٢) *Essai sur la notion de criminalité*, Paris 1965 P. 127.

والمرر كتاباً : الإجرام السياسي ، بيروت ١٩٦٥ .

(١٩٣) يذكر هذا المؤلف التمسكون أنه لم يـ ١٩٠٠ ولا عراقية على عام ١٩٦٩ تطبق ٢٠٠٠ أنشطة الترتيب من مرض المثلث والمخزون *Intelligence* . وهذه التمسكات القليلة المبررة ما أسند « معاني الصفحة الدولية » . التطعيم القانوني بالقرار الدولية ، ومعاني المثلث ، التحسين الصفحة العامة ، (سيليبي) المرجع نفسه من ١٩٦٧ .

النصوص ، ولكنه قد يكون مجدداً في مثل هذه الحالات ، وهو نفس القادة ٨١ من قانون الجرائم ، التي تجبر المحكمة أن تقرر الامتناع عن إصدار حكم على المتهم « إذا رأت من العلاقة أو ماضيته أو سنه أو الظروف التي ارتكب فيها جريمة ... ما يثبت على الاعتقاد أنه لن يعود إلى الإجرام » ٩٠ .

وهذا ، أيضاً ، هو الموقف الذي اتخذته الاتحاد البلجيكي - الفولكسبرجي لقانون الجنائية المنعقد في ١٩٥٠/١١/١٥ ، برئاسة القاضي الأستاذ Smeets ، بناء على تقرير من طبيب المعانين الأستاذ Collaen والطبيب الكبير J. De B. بقراره الذي طالب فيه بعدم تعديل النصوص الجزائية ، رئيسة منه في عدم إباحة القتل لأن دافع كان ، أو جعله جريمة خاصة ، لها أركانها المميزة .

ومن ناحية القول ، الإشارة إلى أن القتل بدافع الغشقة ، وهو فعل إجرامي ، يجب أن يستلزم الامتناع عن العقوبة ، وهو فعل سلبى ، لأن العقاب يجب أن يشال الفصل والامتناع على حد سواء ، ما دام القانون قد نص على معالجتهم سراحية . ويستلزم هذا الفعل السلبى ، حينما يستلزم الطبيب من أصل الدواء ، أو إجراء العملية الجراحية ، لترك المريض يقضى بقية حياته بتخليصه من الألم .



وبل ختام هذا التوضيح ، أود أن أعتبر فيكتور بالخير في لبنان رأى حاسم ، يقتزم بالتفكير السطحي ، ولكن اعتقد « مخلصاً » أن القانون الجزائي يعتبر هذا القتل جريمة ناعمة ، ولا يبررها وجود المصالح الإنسانية في الطبيب أو في غيره ، حيثما يقدم على إنهاء الحياة . كذلك فاقى دافع أن الدين والأخلاق وحسب التمسك بالطبيب ، يقف ضده أيضاً ، وإذاته ، فاقى لا أحد مبرراً ، لأمادة النظر في التشريعات الجزائية الرافعة لأنهم أبطلت القاضي لبيانات كثيرة لصالح هذه الحالات ، التي أرجو أن تكون نافذة المفعول ، حرمة فكرة الإنسانية والتفكير في حياة الطب .

ولست أكر أن الطبيب إنسان ، قبل كل شيء ، ومن حقه أن يتحسس بمشاعر الناس والإدمع ، حين يقف أمامهم عاجزاً . وكل ما هو مطلوب منه ، هو أن يظل بعيداً في تطهير هذه الآلام ، والاستعانة بأفراد غيره ممن هم أكفأ منه ، بالنسبة لاختصاصاتهم ، لأن لسوء كل ذى علم طيب ، إلى أن يحتم القضاء بوقف المريض بأجله .

فإذا وقع من طبيب قريب مقصود ، في ظرف ضيق ، فاقى دافع بأن القاضي ، سيأخذ بعين الاعتبار دوافعه الإنسانية ، وأن تكون النظر إليه كالنظر إلى القتلى المعانين .

والله سبحانه يقول : « ولا تضلوا من رحمة الله » .



الراجع

DOUBLIER : le consentement de la victime, Paris 1956.

TANON : le consentement de la victime..

Revue belge de droit pénal et de criminologie, 1953-1954, p. 323 et s.

PHILIPPE TOUSSAINT, Le procès de LIÈGE, Bruxelles, Ed. Actualité, 1963.

MADELEINE JACOB, Le procès de Liège,

Paris, éd. les YEUX OUVERTS, 1962.

PAULUS et ROZET, le procès de la THALIDOMIDE, Paris, 1962.

SIMONE PELLETHIER, " de l' EUTHANASIE, L'ORTHOTHANASIE et la DYS-
THANASIE ", Rev. Internationale de droit pénal, 1952 No. 2-3.

MAURICE GARCON, Procès sombres-Les pigeons d'Orsay.

E. RIST, La morale professionnelle du médecin.

STEFANI et LEVASSEUR, Droit pénal général, Paris, 5ème éd. 1971.

MAXIMILIAN JACTA, Accusés, témoins - 19 grandes affaires judiciaires aux U.S.A.,
Paris, 1968.

Reflexions sur le procès de Liège

Revue des sciences criminelles, Paris 1963 P. 32, <http://www.jurit.com>

GRAVEN, " faut-il punir l'euthanasie ? " Revue crim. et police technique, vol. IV Mars,
1958.

BENET, "le problème de la mort par pitié" revue belge de droit pénal et de criminologie,
1952, P. 928.

NETTRE, "l'euthanasie " Revue int. pol. crim. Avril 1955.

E. SEELIG, traité de criminologie. PARIS, 1956.

وفي اللغة العربية : أراجع مؤلفات اللغة الجزائرية : وأوروبا وفيها الصغيرة والبالغ . والتي علمانية التي مؤلف
الإنسان الدكتور محمود محمود مصطفى شرح قانون العقوبات القسم العام : المقتصر 1979 : المرقم 181 - 134
والرقم 191 - 134 : ومؤلف الأستاذ عبد القادر عويشة والتفريع الجنائي الأساسي : المقتصر 1984 .

الدفاع الاجتماعي ضد الجريمة ووضعه في المجتمع العربي



١ - **ازدياد الاجرام وتنوع الجريمة** : تسفل الجريمة في عصرنا الراهن إلى الكثير من الفلاسفة والفكرين والعلماء ، بعد أن اكتسب مدى خطورتها وتعاظمت جسامتها وازداد انتشارها بين أفراد مبدعين من مختلف المجتمعات مهما تباعدت أبعادها أو اختلفت عرستها في التقدم والرفق ، فالجريمة موجودة دائماً وأن الفترات صغرها ووظفها - ولا يمكن القطع بمقياس والنفس يوصل إلى النسبة الحقيقية الزيادة في الاجرام أو غير انتشاره - ولو في وقت معين أو مكان معين لأننا نضطر إلى **المرئ جوهريين** ، **والأول** هل من الأمور هو تحديد مفهوم الجريمة ، ألا لا تسلك في أن الفعل الواحد قد يعتبر جريمة في وقت محدد أصلاً يعتبر كذلك في وقت سابق أو لاحق ، حسب ما تراء الجمعية من أمر جريمة من عدمه ، فتنشأ الفرد قد يتعدى دائرة الأخلاق أو الدين إلى دائرة **النموذج القانوني للجريمة** ، وقد يتكلم من هذا النموذج ويختصر على الدائرة الأولى ، بل قد يكون الفعل جريمة في نظر القانون - لاعتبارات معينة بواعها والصفة - في حين أن لا **دائرة للأخلاق والدين** به ، وهذا أسس يبحث الفكرة بين دائرة الدين والأخلاق من ناحية ودائرة القانون من ناحية أخرى . والفعل الواحد أيضاً قد يعتبر جريمة في مكان ما في حين أنه لا يعد كذلك في مكان

ب - الفرائض منشأ الإجرام : العدوان - سواء شكل جريمة في مفهومنا الراهن أو لم ينشأ - متنبؤ به بعض الفرائض التي انتقلت حكمته الله سبحانه وتعالى إيمانها في الإنسان ، ولولئى الفرائض واشطرها هي غريزة حب اليقاء التي تدفع بالإنسان وتحركه نحو كل ما من شأنه أن يحافظ على وجوده ، ومن هنا ينشأ اضطراب الصالح ، وفي سبيل اليقاء ينتسب العدوان الذي هو الأساس لكل أنواع العدوان مرجعة الغريزة . فلو أن لدى كل إنسان ما يقبضه لبقائه ما ابتدئ به وما كان للجريمة وجود في المجتمع . ولولا ذلك لفسد أسباب الجريمة والقبولت طبيعة الانسانية معها الى الفرائض البدائية في الإنسان ، ولهذا فالأحاطة أنه كلما تلبثت فرائض الإنسان كلما ظل عدوانه ، وأبعث لهذا اكتمل الاجرام ولكن دون أن يتعدى .

وإذا كانت الفرائض هي الحركة لكل عدوان ، فهي أيضاً للحركة لكل دفاع في مواجهة العدوان . فغريزة حب اليقاء التي تدفع بالإنسان الى التمسك نحو المحافظة على كيانها مما يكن في تصرفه من أساس بطره ، هي بذاتها التي تحرك هذا الفرائض دفع الامتداد لمحافظة على بقائه ، ولو كان في هذا أساس بالمتدني ، وهذا هو الأساس في النظر بالخاصة بالدفاع الشرعي ، والتي طرعا التشريعات جميعاً على أساس أن الحركة للدفاع القمطي في امتداد هو الغريزة التي خلقها الله سبحانه وتعالى في الإنسان . وعلى كل الأمر كذلك فالجريمة غار مرتبطة بالإنسان وجسوداً وعندما **فالجريمة والانسان كائنات متلازمان** ، وجدة مسؤوليتهم سواء ، ولهذا فإن تصور قيام مجتمع بطير جريمة - على أية صورة كانت - أمر غير مقبول .

والعدوان في الصورة التي تم مناقشتها هنا يتبع من فرد ، والدفاع الوجه نحو العدوان يصدر من فرد ، ولكن المبررة المتول من هو العدوان كجريمة لا يستلزم له ، بل أن من امتداد الاجتماع من يرى أن الإنسان وجد دائماً في مجتمع يتلاقى كل فترات التطور التاريخي التي مرت بها الانسانية . وعلى كل حال فإن صورة العدوان - مع تطور المجتمعات - بدأت تتغير والازد اخلفت في التنوع . فالتكامل الامتداد اخلفت في التمدد ، وانقرها لم يعد مقصوراً على من وجهت اليه افعاله ، بل أصبحت الجماعة ذاتها كوحدة متكاملة تتعرض للعدوان ولو بصورة غير مباشرة ، واستمرت بأن عليها واجباً لرد ذلك العدوان . فالجماعة لها كيان ذاتي مستقل ، ومنذ وجودها خلقت بها لغريزة المحافظة على بقائها - وهي ذات التبرير التي دفعت الإنسان للمحافظة على نفسه - ووجهتها نحو طريق رد كل عدوان ، سواء وجهتها بطريق مباشر ، أم وجه الى احد افرادها للتحقق بها بسبيل غير مباشر .

ولقد صاحب هذا التطور تطور آخر من ناحية أخرى . فالحال كان المجتمع قد انتقل من اليقاء الى الحضارة ، فانه في الوقت ذاته أخذ يتدرج نحو الرقي والتقدم . ولم يقتصر هذا على التواضع الثقافية في الحياة بل شمل الجوانب الانسانية - وعلماسة التاريخ وتطور المجتمعات لتكثف عن كفاف - سواء صاحبه نجاح أو فشل - في سبيل احترام القدرات الانسانية ، وكفالة حد أدنى من الحقوق يتمتع به الإنسان ويحفظ له امنيته . ولقد تعددت وتشعبت الدراسات التي تقوم في النفس الانسانية ، وترسخت بينها وبين المجتمع الذي نشأ فيه والعيش . وكثر من التورات في التاريخ كما يمين يبرزونها كفالة العبادات واحترام الشخص الإنسان وحقوقه .

ولا يسعنا ونحن نتكلم عن الدفاع الاجتماعي الذي يعتبر حركه انسانية الا ان نشير الى مناطقات من الفكر الكفاح في سبيل تحرير حقوق الإنسان ، وحقوق الإنسان هي تلك الحقوق الطبيعية التي

يجب أن تثبت لكل إنسان في كل مكان وزمان بمجرد كونه إنساناً ولا يجوز له من سائر الكائنات الأخرى . ولقد تمت إقامة المثالية من إعلان حقوق الإنسان والمواطن الصادر في فرنسا أثناء الثورة بتاريخ ٢٦/٨/١٧٨٩ - على أن « أهداف كل جملة سياسية هو الحفاظ على حقوق الإنسان الطبيعية القائمة » وأن هذه الحقوق هي الحرية والكلية والطبيعة ومقاومة الاستبداد » . وأصبحت المادة الثالثة على أن « لا يجوز التشريع أن ينشأ من العقوبات إلا ما كان لازماً لزوماً شديداً وواقعياً » ولا يحال شخص إلا بمقتضى قانون وضع وأصدر قبل وقوع الجريمة وطبق تطبيقاً سليماً » . وأصبحت المادة الرابعة على أن « يقتصر على كل شخص أنه يرى حتى يقتل بإذنه » ، فلا لم يكن مناص من القتل عليه ويجب تعريضه لاستقلال كل قسوة لا يقتضيها التحفظ على شخصه » . وفي العاشر من ديسمبر سنة ١٧٩٩ أصدرت الجمعية العامة لاسم للجمعية الإعلان العالي لحقوق الإنسان وعلمت الديمقراطية أن الاعتراف بالفكرية الخاصة في جميع أعضاء الأسرة الإنسانية وبحقوقهم الإنسانية والتي لا يجوز التورل عنها هو دعامة الحرية والعدل والسلام . وأن اعتبار حقوق الإنسان واعتبارها كذا الفيدالي أعمال عظيمة امتد منها ضمير الإنسان ، وإن لم يكن ما يصور فيه أعمال الإنسانية هو أن يوجد عالم يكون الناس فيه أحراراً فيما يتولون وفيما يتخلصون ويكونون في مأمن من الفرع والجزء . وأن شعوب الأمم المتحدة قد اكتفت في اليقين من جديد إيمانها بحقوق الإنسان الإنسانية وبكرامة الشخص الإنساني وقدره والمساواة بين الرجل والنساء في الحقوق . وحزمت أرمها على إنشاء السبيل إلى التقدم الاجتماعي والخاصة ضمن الظروف المعيشية في جو من الحرية والعدل والسلام .

والنظرة الإنسانية التي أصبحت تطور البشرية كان من اللازم أن تولد بمسماها على ثلاثة المجتمع بالأمم الخارجية على أنها كائنات الأمم الطبيعية أن يوجد فعل لا يمس المجتمع من أعمال ، فقد التزم في بدايته بتابع المجتمع الذي وجد فيه ، أي بالقسوة والقسوة ، وهو ما يكشف عنه التطور التاريخي العقول . ولا أخذ الطابع الإنساني يسود القيم الاجتماعية انعكاس هذا بدوره على المعاملة الطبقية لمراتب الجريمة ، كما سيوضح عند الكلام على تطور الفكر المعاصر .

وإذا كان الاجتماع بكذا يتخذ في عصره المعاصر على أن الجريمة ظاهرة اجتماعية تحتاج إلى نفس أسبابها في سبيل مقاديرها ، وتدور فضلاً عن مجازاة الجرم - إلى محاولة إصلاحه وتوجيهه بقية أدوات إلى الجماعة ، فإن هناك طائفة عديدة ما زالت تشر أساليب ولي حاجة إلى إصلاحات وتدور جميعها حول معنى الجريمة في نظر المجتمعات الراقية وكيف يكون النظر إليها والاعتماد الذي يترب عليها كود فعل من جانب المجتمع ، وما هو أمل الإنسانية بالنسبة إلى الجريمة ومزكها ، ويمكن تحقيق تلك الأمل في المجتمعات العربية .

وبعدنا لموضوع الدفاع الاجتماعي ضد الجريمة في المجتمعات العربية يقتضي أولاً بيان تطور الفكر المعاصر ، لأن قطع الصلة بين الماضي والحاضر قد يضل طريق الباحث ، لا سيما وأن الجريمة - كما سبق القول - ظاهرة اجتماعية متطورة بتطور المجتمعات . ويقتضي ثانياً أن نبين المفهوم الخاص بالدفاع الاجتماعي ، وذلك لئلا نلغى أخيراً إلى ما نراه في هذا الصدد بالنسبة إلى مجتمعات العرب .

أولاً - تطور الفكر العقابي

يعتبر القانون الجنائي في مفهومه الواسع من أقدم القوانين ، فهو يترجم البشرية منذ وجودها ، ذلك لأنه يشمل بالقرائن التي أودعها الله الإنسان كما ذكرنا ، فالإنسان في مجتمعه تتنازعه قوتان متعارضتان ، الفردية من ناحية والالتزام بالسلطان بكل شيء ، والعدول حقوق الآخرين ، والفردية الاجتماعية التي تفيض بفساد الجماعة والحفاظ عليها ، الأمر الذي يقتضي تسليط الترهات والترهات . وكان من الطبيعي أن تقرب بين أفراد الجماعة الواحدة مناهضة على المساواة لتستطيع وجود الترجمات التي تؤدي بدورها إلى الخلل والاضطراب فيها إن لم يكن إلى خنقها . ولكن بمرور الزمان أحل الإنسان السلم مكان الحرب ، وانتهت تجريره إلى أن تمتعه بحريته ويجب عليه التنازل عن شيء من حلالها والسماح للآخرين بالتمتع بحريتهم بالضرورة ذاتها . وكان تعدد الجرائم المختلفة في شكل قواعد التزم كل فرد بالانصياع في علاقته مع الآخرين ومن هذه القواعد تكون القانون . ولهذا فإن الحديث عن التطور التاريخي للقانون الجنائي - وبعبارة الفكر العقابي - إنما يتناول تطور المجتمعات ذاتها ، وكذلك الأفكار والآراء ، والاعتقادات التي صاحبت ذلك التطور ، الأمر الذي يؤدي إلى عدم جواز فصل تطور الجماعة من تطور الجريمة والعقاب ، وأصل هذا هو ما حدا إلى اعتبار القانون الجنائي من العلوم الاجتماعية قبل وفري كثيرا من الباحثين الاجتماعيين يفرسون لشكالات الجريمة والعقاب والعقاب .

وتطور الفكر العقابي يشمل تطويع فكر الجريمة ذاتها ورد الفعل في مواجهتها المتمثل في العقاب . وقد استيعب هذا أن تختلف النظرة إلى الجرم على ما سيأتي بيته .

أولاً - عصر الانتقام الفردي : كانت القرابة هي القانون في الميادين القديمة ، على مثل يقع على الفرد ويعتبره مقدسا كونه يجب لذاته الفردية (١) ، وكانت العقوبة القوي ، لا أن كان الحق في جانيه . والفرد ذاته هو الذي يقرر العقاب ، كان الفصل مائة (٢) من مدونة ، وبمقدار فرد القوي يواجه به العنصر . ومن الطبيعي أن لا يكون معنى الجريمة والعقاب معروفا ، وإنما كانت القرائن هي الحركة تختلف التصرفات .

والإنسان يحكم القرائن القليلة فيه يميل إلى الاتصال بفرد أو أفراد ، ومن ثم نشأت المجتمعات وكانت توائم وأصغرها الأسرة . فتدويع الإنسان الحياة ودفعه غريزة حب الحياة إلى المحافظة عليها ، فأخضع الطبيعة القوت وسيطانه ، ثم قادت غريزته الاجتماعية إلى الاندماج مع فرد من الأفراد ، حيث تغلب عليه الحبش بفردية ، فكما قال أرسطو من يعيش في عزلة فاعية ، إما أن يكون من الضواحي أو الإله أو شيئا أكثر أو أقل من إنسان . وقد انطوى واجب المحافظة على هذه الجماعة الضعيفة - أو الأسرة - أن يقوم فيها وليس يباشر شئونها ، فإن وقع اعتماد من أحد أفرادها على فرد آخر أو وقع الجنى عليه تمتعت احترام وليس الأسرة اعتماد متعلقاً ، ومن هنا كانت القاعدة : عين بعين وسن بسن . وفي سبيل حفظ النظام داخل الأسرة بدأ الرئيس في توزيع بعض العقوبات التي كانت تمارسها عليها مثل القتل والطرب والظفر من الأسرة الذي يرتب عليه حرمان الفرد من حمايته واعتماد دمه . ولا تمتعت الأسرة إلى بعضها البعض وتكونت العشائر بلبت القواعد ذاتها مطبقة (٣) . وكان هذا الأمر متصوراً في البداية على الأعمال

Roger Marie et André Vire : Traité de droit criminel, 1967 p. 10

(١)

H. Donnadieu de Vahne : Traité élémentaire de droit criminel et de législation

(٢)

pinale comparée, 1947, p. 16.

القطرة التي تهدد كيان العشيرة وأصديرت أوصامن العبيدة ، أما الجرائم الصغيرة فكانت تخضع لهذا الانتقام الفردي ، الذي أخذت تطبق دائريته بمرور الزمن ، ليحل محلها القصاص ، ووجدت بعض القبود التي تحرمة في مناسبات تتصلب بالعقوبات السابقة (١٢) .

على أن الاستناد لم يتبع من فرد في أسرة أو عشيرة على آخر في أسرة أو عشيرة أخرى ، ولم تكن هناك سلطة عليا يطيع لها أفراد الأسرين أو العنبريين حتى تستطيع أن تعاقب القاتل على ما فعلته بفداء . وكان الأمر في هذه الحالة يسفر عن أن يستمر المجنى عليه أفراد عشيرته للثأر من الجاني وعشيرته ، فيقوم الزناج والعراك بل والصوب بين العشيرتين إلى درجة لا يعرف مدافعا . ولا شك في أن هذا الوضع بدوره أساسه الفرائز الموجودة في كل فرد من أفراد الجماعة . وكما هو الحال بالنسبة إلى الأفراد كانت العلية القوي ، ومن لم يكن الحق في جانب المنتصر دائما ، بل إن القوة هي الأساس في التصرف .

وأما نظرا إلى العنبريين سألني الدكتور سلتطج القول بأن فكرة القانون الجنائي لم تظهر فيها ، إلا حينما كان يقوم رئيس الأسرة أو العشيرة بتوزيع عقوبة مما تعلقوا عليه على أحد الأسراد الخارجين له . أما فيما عدا هذا فلا يتوالت مفهوم الجريمة أو العقاب وإنما قوة وسلطان .

ولما كانت نسبة الجريمة هي القليل ، وكان استمر الحال على الصورة التي كان عليها لم يؤدي إلى إلغاء الجماعات ، وبالأصل إيقاع **الاضطراب الاجتماعي** فيها ، فلما نجد تطورا يقرأ على جماعة الجناة ابتداء المحافظة على الجماعة ، فظهر هذا الوجه القصاص ، والاصل في العبة أنها مبلغ من المال يتحدد بين الطرفين المتخاصمين أو العشيرتين أو القبيلتين ويعبر مقابلا لما لحق المجنى عليه من ضرر ومخاطبة المبلغ الذي يؤدي إلى إنهاء النزاع بينهما . . . ومن الطبيعي أن يختلف مقدارها وعلف ما إذا كانت تمسك للعدلية أو أحد الأطراف . أما القصاص ففيه يوقع المجنى عليه أو عشيرته ضررا مائلا لما حدث لعبدات الجاني ، قال تعالى : « وكذا طهيم الزنا من الناس بالنفس والعين والعين بالآف والآف بالآف والنفس بالنفس والجروح قصاص » . ويعتبر كل من الظلمين مقهورا من مظفر العقاب القصاص ، فيقتصر على العلاقة بين الجاني والمجنى عليه أو حالتهما دون أن يكون الجماعة حق عام يشاره . وقد أريد به السيطرة على حرية الانتقام والحد منها ، حتى لا يستمر العدوان بسببها في حلقه لفرقة لا نهاية لها إلا بإلغاء الجماعة دائما .

على أن الأخذ بأحد الظلمين كان اختياريا بأن شاعت لرتبته قبيلة المجنى عليه وإن ارتاحت وعففت . ومع مرور الزمان دسست التكاليف والقلب نظام القصاص والقدية إلى اعتبارها الزاميا ، ينظر على الطرفين وفقا لقواعد ثابتة (١٣) . وكان هذا في العصور الأولى لتكوين الدول وحضرة سلطتها .

وواضح أنه في ذلك العصر الانتقامي لم يكن الهدف من الجرائم مكافحة الجريمة سواء بها

(١٢) Vidal G. et J. Magnan, Cours de droit criminel et de science pénitentiaire, 1935, p. 11.

(١٣) ابن خلدون ، الرابع السابق ، ص ١٠ .

(١٤) ابن خلدون ، الرابع السابق ، ص ١١ .

يعتدله من رذاع خاص أو عام ، ولكنه كان نتيجة طبيعية لمجتمع المقاتلين حيث كانت القوة أمراً عادياً (١٥) . ولم تكن فكرة العقوبة معروفة . وكانت الجزاء صفة آلية ، بل إن المسؤولية من القتل المقاتل تلح على عاتق الجماعة من المقاتلين .

ثانياً - عصر الانتقام الأبوي والانتقام العام : النبي العصر الأول يظهر القسوة ، وكان هذا متشعباً مع تطور الأديان . وأخذ سلطان الدولة يتولى بمرور الزمن ، وفي سبيل تثبيت وجودها واستمرارها أخذت على عاتقها مؤاخذة المجرم من الجريمة التي يرتكبها متتمة بهذا سلطان يؤسد القبائل . وقد استندت الدولة في هذا إلى أن الجريمة تعد مخالفة لأواصر الله وفيها إرهاب المجتمع . فلي العقاب كغير من الجاني من ارتكاب الجريمة وودع له من أن مسؤوله نفسه كفارة جرم آخر ، فضلاً عما في هذا من رذاع كبير . لقد كانت العقوبات الدينية التي ترمي بها المجتمعات الأولى هي من بين أسس الأرواح يتبادر بين ما اعتادت عليه في سبيل المحافظة على أربابها . . ولهذا فالتأثير الذي الجريمة باعتبارها فعلاً يثير غضب الآلهة ، وإن ما صدر من الجاني كان بسبب الأرواح الشريرة التي تقبضه ، وبغضاً على استنجاب إلهه الآلهة بلعن تطهير الجاني من تلك الأرواح وذلك جازي الحس العقوبات به ، التي كان يعاط تطبيقها بطقوس دينية متعارف عليها ، ومن ثم نشأت فكرة الشكر من الآلهة (١٦) .

وكان من الطبيعي والدولة في بدء نشأتها أن تؤولها وسلطانها للانتقام من الجاني ، الأمر الذي يمثل في عدم تعدد الجرائم وفي غسوة العقوبات والمفرقة بين الأفراد في المعاملة . فلم تكن الجرائم محددة ولا معروفة سلفاً ، ولهذا كان تطبيقها على ما كان يعد جريمة من عدمه متروكاً لتقدير القاضي . والعقوبات كانت غير محددة الأفراد في مسؤولية العقود ، والعقوبة العادية هي الإعدام . وكان تميز العقوبات بين القسوة واللين ، فعقوبة الإعدام تنفذ بعد تطبيق الحكوم عليه ، وتم بصورة عملية بقدر ما أمكن . أما عقوبة السجن فكانت تنفذ في أماكن خالية من كل رعاية صحية ، بل كان المحكوم عليه يساقون إلى السجن تحت رحمة المقاتلين عليها دون طعام أو شراب . وأسفر هذا من تحويلها إلى بؤرة للإجرام ، فلم يعد السجن مكاناً للإصلاح وإنما أداة للأفناء . ولم تكن قاعدة المساواة بين الأفراد - الشروفة عديداً - مطبقة أو معمولاً بها ، بل كانت هناك طبقة النبلاء ورجال الجيش ، وطبقة الشعب ، وكانت الأولى تحصل معاملة خاصة فركزها القاضي في المجتمع (١٧) . وعلى سبيل المثال كان الموسوم الثاني الصادر سنة ١٧٧٠ الذي نظم الإجراءات الجنائية موجراً ولم يشمل إلا بعض التصرفات من الأعمال للجريمة والجزائات المقررة لها ، دون تحديد ، وهذا قد جعل القضاة يتمتعون بسلطة واسعة في تحديد الأفعال التي تعد جرائم وفي تقرير العقوبات ضد ارتكابها . وكان هذا هو الدخل الواسع للمنفعة بعض القضاة . وكان الكثرة هو مصدر المعاملة يسلمون عن طريق القضاة الصنف بالخرات .

تلك الفترة من فترات القانون الجنائي كان من أمورا المعصور في تطور العدالة . ولهذا نجد

Raymond Saleilles, L'individualisation de la peine, 1927, p. 27.

(١٦)

(١٧) سالي ، المرجع السابق ، ص ٢٠ .

Emile garcon, Le droit pénal, 1922, p. 15 et ss.

(١٨)

من وراء هذا رغبة القوي والحقائق فرض السيطرة على الدولة بعد نشأتها ، ولم يكن احترام القوي التي فرض على حرية الأفراد نتيجة لذلك بالأمر اليسير لهم بعد الحرية المطلقة التي كانوا يتمتعون بها ١٢٠ . فإول ما فعلته به الدولة في بدء نشأتها هو المحافظة على سيادتها وأمنها من العدوان ، وذلك بمقاومة الجرائم التي تسلطها ، كالتهديد والتجسس والهرب من الجندية . وأخذت الدولة تريد في قائمة الجرائم التي تعاقب عليها فامتدت إلى كل ما يمس بالسلطة العامة ولو بطريق غير مباشر ، وفرضت لها أسس العقوبات أي الإعدام ١٢١ . على أن الحكام استلغوا إلى نظرية التعويض التي توسيع نطاقها في سبيل تدعيم سلطتهم ، والخص من خصومهم السياسيين والقانون الحكم ١٢٢ .

ولما أصبحت الجريمة ظاهرة اجتماعية وأنها تهدد النظام العام ، لم يعد الهدف من العقاب مقصوراً على الإعدام من الجاني ، تحولاً من الجنى عليه . ولكن اتجه نحو العقاب الواسع الضرورية لمنع الجرائم في المستقبل ، وشك الواسع - كما كان الحال في القديم - يعتمد على القوة . على أن استعمال القوة لم يطر أسسها القاية منه ١٢٣ . للأساس هو تطوير نفس الجاني الذي وقع منه خطأ بارتكاب الجريمة وسد وجبهه ، يوليه ذلك الذي يستمد سلطته من تعويض التي . وكانت القاية هي حماية النظام العام بابتداء الجرائم حين توليه الدولة مثلاً من شأنه أن يمنع الجاني من معاودة ارتكاب الجريمة ، ويمنع الغير من الانضمام إليها . فكان القانون الجنائي الفرنسي في القديم منذ القرن السابع عشر يقوم على أساسين اثنين : التكفير والردع ١٢٤ .

وخلال هذا القول ١٢٥ في قديم الزمان لم تكن السلطة القضائية هي التي تفرض العقوبة ، فأخذت السلطة الحاكمة لنفسها حق العقاب الذي أدخله رجال القضاء الحكام وأصبحت هي وحدها المختصة بتوقيع الجزاء على الجنائي نتيجة لأجتهه العقابية من جسدان والاضطرار في أنظمة الجميع . كما وأنها اختزنت لنفسها كلاً من الردة التي يحكم بها كضال لا شوكته به سلطتها من إجراءات تعصبتها من الجنائي ، لم نشأه فكر العقوبة الجنائية التي تطورت حتى أصبحت عقوبة مستقلة لم يحكم بها وحدها من الجريمة التي تقع من الجنائي ، وفي حلق الضمير من الجريمة متمثلة في التعويض الذي يدفعه الجاني لمجرد حق مدني له . وعلى أساس ما تقدم يمكن القول بأن النظام الخاص لم يذو ظهور الدولة التي أخذت هذا في العقاب بنفسه منه تدريجياً إلى أن وصل لصورته الزاهرة .

ثالثاً - العصر الإنساني : يقضى المطلق والمطلوب أن يتحمل الإنسان نتائج تصرفاته الخاصة سواء ما فعل منها بمحضه أو بها بحرية القانون بوصف بأنه جريمة . وقد تناول فلاسفة وفلاسفة الإنسانية الذي ليس عليه مسئولية الفرد جدياً والفلاسفة إلى فريقين أساسيين : الأول منها وأن الإنسان حتى اكتشف مداركه العقلية أصبح حراً في تصرفاته بوجهة الرأفة حيث يشاء ويكون

Gaillard, Traité de droit pénal, t. II, 50.

(١٢٠)

(١٢١) : قال في ذلك : « تقوم الجريمة الاجتماعية للقانون الجنائي » : مجلة العلوم القانونية والاقتصادية ، السنة السادسة ، العدد الأول ، ص ١٢ .

(١٢٢) : فينيل وديكول ، الترجع السابق ، ص ٦١ .

(١٢٣) : مزل وديكول ، الترجع السابق ، ص ٦١ .

(١٢٤) : جارسون ، الترجع السابق ، ص ٦٢ .

مسئولا عن كل افعاله ، فإمامه طريقا البصر والشم ، وحسبما يوجه إرادته يستعمل مسئولية تصرفه . وعلى هذا فالجريمة وليدة إرادة الفرد الحرة ، بحيث تعتمد الإرادة والاعتدال لتتبنى مسئوليتها ، أي أن أساس المسئولية الجنائية هو المسئولية الأدبية أو الأخلاقية . أما الطريق الآخر فقد نظر إلى المسألة من وجهة مغايرة متفردة أن تصرفات الإنسان مغلوبة عليه ليس إرادته فيها دخل كبير ، وإنما هي نتيجة لعوامل وطرق مختلفة طبيعية وشخصية وعقلية افعاليات جميعها قد دعت به إلى طريق الجريمة ، ومن ثم فلم يكن له إيتكافاية قوة أو مقاومة . وكان من نتيجة الرأي الأول أن أصبحت العقوبة جزاء على تصرفات الشخص ضد المجتمع ، ويتوافر لها معنى لطريق العدالة بين الأفراد . أما الرأي الآخر - وبعتبر الجريمة ولا إرادة الفرد فيها - فإن أساس العقوبة منه دفع المجتمع عن نفسه قبل الأفعال الضارة التي تؤثر في كيانه .

ولقد كانت النظرة الأولى - أي حرية الاختيار والجريمة - محوراً للفلسفة الجنائية منذ أواخر القرن السابع عشر ، فالت أن أخذ الدولة لتتجسدا حق العقاب ومعلما منها على استقرار الأمن فيها قد أدى إلى تلك القسوة في العقوبات ، مما أهدت السياسة الجنائية من العدالة ، وبغات الأفعال تنسب إلى ما بالعقوبات من ظلم وإلى ما في تنفيذها من قسوة لا يبرر لها ، مما جعل رجال الكنيسة على مناعتها ، والفلاسفة على مهاجمتها ومحاولة تأصيلها إنشاء وضع الضوابط لها .

فمن ناحية لعبت العقالم الكنسية في السور والرجوع دورا هاما ، وكان تسلطها واضحا على دول أوروبا في الجانب الأكبر من تلك العصور . فالأخت في الأساسيات كل الأعمال التي تمس من قريب أو بعيد الصالح الدينية ، كالجزاء غسلة الأموات المقدسة وأموال الكنيسة والسعر والزنا ... الخ . وجعل النظام الكنسي يفرز العقاب شخصية مع فترة القبطية والجمهورية طبعها . والعقوبة الكنسية لها أساس في الفكر والوجدان ، فهي ليست - التي جسوا المسئولية الأخلاقية للذنوب وتنتاب مع عقوبة الجناة أو كذا - مسئلة العدل ، ولا يحكم بها من أجل شهرة النظام المجنى عليه أو الامتثال بالسلطة كذا وكذا . فالأخت بالأخت في العقوبة التي يستحقها ولأنه الذنب . ومن أجل هذا - ولما تنقسم به إلى دينية المسيحية من التسامح والرحمة - خلقت العقوبات من مظاهر القسوة والقسوة ، بل أن عقوبة الإعدام في ذلكها لم تلق رضاء كبيرا من رجال الكنيسة (١٤) .

وسارت الكنيسة في طريقها لتتحقق عدداً كبيراً والعبية والكبر ثالثة . فالعقوبة لها لمحة إصلاحية إذ هي وسيلة لتقويم الذنوب . والأول من خلق الاعتدال مستطيل النجالي ومحاولة إعادته إلى النجاء الاجتماعية ، وكان هذا هو أكبر تذبذب في تاريخ الأفكار العقابية (١٥) . فقد كان للكنيسة والابنانيا أثر بالغ في تعديل النظر العقابية ، إذ أخذت تتبع مياديه الرحمة والشفرة والأخوة والمحاو لمساعدة المجرم على التحويل من عنوة هو لهذا القيت طريقة الإعدام وخلقت العقوبات الأخرى وطبق نظام المكافآت الدينية . وكان أمر حدث هو إصلاح النسيجون حتى يداوئ أوهما المسجونون معاملة تنسم بالإنسانية وأهدت إلى إصلاح خالكهم . وقد كان لهذا التطور أثر بالغ في إصلاح المسجون في أوروبا ٧ سيما بعد حملة الإصلاح التي حمل لوادغا فولرد الانجائزي .

ولكن بالرغم من عدالته المسيحية التي انطوى على جوانب إنسانية ، فإنه لم يكن لها من أثر كبير

(١٤) دى غابر : المرجع السابق ، ص ١٩ .

(١٥) دى ولجوى : المرجع السابق ، ص ١٩ .

بسبب الاعتبارات السياسية التي كانت تسيطر على النظام ابتداءً من عهد سلطانيه ، ولهذا ما كانت الجرائم محددة سلفاً ولا العقوبات المقررة لها - كما قلنا - ، وكانت القسوة هي سمة المظالم في تلك العصور - نظرية الإعدام كانت مقررة لعدد كبير من الجرائم - بلغت في فرنسا مائة وخمسة عشرة جريمة - بعضها ليس من المنظورة التي نستوجبها . وكان تنفيذ الإعدام يجري علناً ، وحرق يتشبه مناس البدين ومنها ذبح الحكوم عليه وهو على قيد الحياة ، وربط أطراف الجسم بأربعة أعمدة يجري كل منها في اتجاه حتى يتحرك الجسم ، وعلى المحكوم عليه في الركب العظيم عظامه فوق محطة خاصية (١٨) . أما العقوبات البدنية فكانت عديدة ، ومنها الجلد ، ملامة ، وبش الأعضاء ، وكى كلف الحكوم عليه بحدود معين بما يدفعه بالإجرام ولا يؤول مع الزمن .

ولقد قام الفلاسفة من ناحية ثانية بمطالعة تركزون فيها بصورة العقوبات التي لا يبرور لها ، وراسمين الأساس في توليدها والهدف الذي يرجى تحقيقه منها حماية الجماعة . ومن هؤلاء الفلاسفة **ميتسكيو** الذي أخرج كتابه «روح القوانين» وحمل فيه على قسوة العقوبات لا سيما ما كان منها مهينة ، واستلهم نظريات المظالم التي تقوم على فكرة التكفير والرجوع ، فوضع أن القانون الجنائي يختلف باختلاف الوقت والأقاليم والثقافة ، فهو نسبي في أمثاله . إلى جانب ذلك ظهرت كتابات **هوبز** و**لوك** و**روسو** التي بدت على أساس المنهج الاجتماعي (١٩) ، وكان ذلك سبباً لرجال الدراسة التطبيقية الأولى التي سباني ذكرها .

فذهب **هوبز** إلى أن مقاديرهم من الأفراد جميعاً تقل الحق الطبيعي الطاق الذي كان لكل فرد على كل فرد ، إلى شخصين ليس إلا ، في التسلط ، وأن كل فرد له حق في الاعتراض وحدها الحق معنوية إرادة الجميع وإشهادهم . التسلط عند فرد واحد يجب أن يوافق الجماعة ، فحرف في العقد بعد في ذلك من يتولى السلطة العامة ، وهذا لا يؤول إلى تسلط من حقوقهم كلها ، وإنما من الجسود المأثمة منها لخلق تلك السلطة التي لا يجوز أن ليس مستغفراً به من هذه الحقوق . فظهور الحاجة إلى تنظيم الحرية وتسلطها وحماية الملكية الخاصة إقامة العدالة المنظر الأفراد إلى الانضمام لبعضهم البعض - برأيه - بعد أن تدارك كل منهم عن جزء من حريته ومنطق حقوقه (وأعني الملكية الخاصة) إلى المجتمع أو إلى الحكومة كما يسر على رعايتهم وتنظيم حقوقهم وحرياتهم (٢٠) . وأخيراً بدأ **جان جاك روسو** كتابة العقد الاجتماعي مبارة : يولد الإنسان حراً ، ولكنه يتكبد بالانقلاص في كل مكان فليسفح حينئذ هذا التبرير : «وبموجب عقد الاجتماعي» ، نزل كل مشترك أو لا كتاباً من شخصه بحقوقه جميعاً للجماعة كلها . وكلما كان التسولي كبراً من غير تحفظ كلما كان الاتحاد أكمل . ولا يعطي كل واحد نفسه الكل ، يعطيه في الواقع لأحد . وذلك هي سيرة المواطن الجنائي : يضع كل واحد منا نفسه وكل ما يولي من قوة مشتركة تحت الإدارة العليا للأرادة العامة ، ونلتقي بعيننا كل عضو الجسد من كل لا يتجزأ .»

(١٩) (فيلد وميلتون - الرجوع السابق - ص ١٩ .

(٢٠) (راجع في هذا المصعد : الدكتور محمد طه يحيى «أبحاث الفكر السياسية الحديثة» ١٩٥٥ ص ٥٧ و ٥٨ .

١-٩ .

(٢١) (عزمي اسلام - جون لوك - نواحي الفكر الغربي - ١٩٦٥ - ص ٩٠٩ .

وأخيراً - العصر الحديث : كان لكتابات الفلاسفة أثر بالغ في رجال الفكر الجنائي ، الذين استوحوا أفكارهم من فلسفة العقد الاجتماعي واخذوا في دراسة علاقة الدولة بالفرد وأساس حقها في المتاع محدودين بذلك إيجاد ضوابط واضحة تحض حريات الأفراد ، واضعين بذلك حجر الأساس للقانون الجنائي الحديث ، وقد استمر تطور القانون الجنائي ، وسادته نظريات مختلفة البنىات كل منها اسم مدرسة على التفرع التالي :

١ - المدرسة التقليدية الأولى : وهذه تفرع عن العقوبة إلى مدرستين تسمى الأولى المدرسة التقليدية أو التقليدية الأولى وتسمى الثانية المدرسة التقليدية الجديدة وقد وُلّيت فيها سبق كيف وصل سوء الحال بالساسة الجنائية خلال العصور الوسطى - وقد كان ذلك لسوء تطور المدرسة التقليدية الأولى في النصف الثاني من القرن الثامن عشر - وتعتبر **شيزو بلوكريه** رائد المدرسة التقليدية الأولى فقد كان كتابه الذي أخرجه من الجرائم والعقوبات عام ١٧٦٤ واسع كبير حيث تصدى البعض لأفكاره بالدفاع عنها في حين صدعت الأوساط القضائية والاجتماعية بأرائه الجديدة (١٧١٠) - ومن رواد هذه المدرسة أيضاً **بنتام** الإنجليزي في كتابه من العقوبات والقوانين (عام ١٨١٥) - و**فوريغ** الألماني في كتابه الذي نشره عام ١٨٤٠ من طرق القانون العقوبات الآتية .

وقد كانت آراء فقهاء هذه المدرسة والأفكار العلمية لرجال التي كانت قائمة من قبل ، طارت مبدأ شرعية الجرائم والعقوبات ، وأصبح الحال الجرم إلى ٢ جريمة ولا عقوبة إلا بنص في القانون ، وبهذا يأمن الناس على حرياتهم ، في أن تتجسد العقوبة في أفعالهم على السلطة الواسعة التي كانت للقضاء في التجريم والعقاب ، فلا يستطيع القاضي أن يجرم أفعالا لم ينص عليها القانون ، ولا يوقع عقوبة لم يرد في كتابه نص . وقد أدى تحديث العقاب ذلك إلى المساواة فيه بين من يرتكبون جريمة من نوع واحد ، ولذا تعد المدرسة بفترة العقد الاجتماعي ، حصلت على القوة في العقوبات ولغات بتطبيقها مع أساليبها وسائل التطبيب المختلفة .

وأخيراً فلما تجد أن **بلوكريه** يقول أنه « لا يجوز أن تكون العقوبة فعل عسف يصدر من فرد أو أكثر ضد فرد آخر من أفراد المجتمع ، ولكن ينبغي أن تكون في أقل قدر ممكن بالنسبة إلى الحالة التي توضع فيها » ، وينبغي أن تكون متناسبة مع الجريمة أو متعددة بناء على قانون - ويرى **بنتام** وجوب أن تكون العقوبة من الخصائص الجبرية بعد التحقيق في القرينة بين الاستخدام على الجريمة واحتمال العقوبة ، وبين الأضرار منها والاعاقات من العقاب ، وبعد مصلحته وفائدته في اختيار الإعدام (١٧٠٠) ، وقرّر **فوريغ** أن الدفاع النفسي إلى الجريمة هو القلة التي يستتبعها الشخص ارتداء لإحدى شعوراته بارتكابها ، وأن في إمكان القضاء على هذا الشعور إذا علم كل إنسان سلفاً بأن فعله سوف يعاقبه له حتماً الذي أشد مما يعاقبه له عدم ارتداء شعوره من حرمان من الإحساس بالقلة (١٧١٠) .

تجد حيل **بلوكريه** على الوسائل المعاقبة البديلة في عصره ، مبيهاً أن الغاية من العقوبة هو النفع الذي يتوصل إليه من طريقها ، وهو يستلزم منع للجرم من العودة إلى ارتكاب الجريمة

١ (١٩) من أول وثاني - المرجع السابق - ص ١٤ .

٢ (٢٠) من أول - المرجع السابق - ص ٢١ .

٣ (٢١) من أول - المرجع السابق - ص ٢٥ .

ورفع غيره من معاملة الإتهام به ، وبين هذين الطرفين فقط ينظر العقاب . ومنى انطلقت تلك الفاية فلا محل لتعذيب المجرم أو التكيل به . والعقوبة الرادعة في نظره ليست العقوبة الشديدة في نفسها بل العقوبة القنونية من أعمالها ، فالتطبيق القانون هو الذي يتدخل فيه عامل الردع . ومن ثم فلا محل للعقوبات الشديدة ، التي ينبغي أن يحددها القانون فلا يترك أمرها بأي سلطة ولعكسهم . وأنه وإن المنطق كل من يتنام ولورداغ بهذا التسعة الذي نادى به بكثريا ، إلا أنهما استندا إلى نظرية المصلحة الاجتماعية في تبرير العقوبة ، فهي وسيلة ضرورية لتحقيق مصلحة مادية المجتمع في مكافحة الإجرام ، ومن ثم يجب أن تكون العقوبة رادعة . ويتحقق الردع بأن يكون العقوب الذي يحقق بالمجرم نتيجة لها ، أكبر من الفاع الذي يحصل عليه من الجريمة . لهما يتنامران سياسة الردع والإرهاب والقسوة في العقاب خلافا لآراء بكثريا الذي يرى أن يكون العقاب بالقدر الضروري متنازلا بفكرة العقاب الاجتماعي .

وقد انطلقت الفكرة القروسية التقليدية الأولى مبدأ حرية الاختيار كأساس للمسئولية الجنائية ، وهي الفكرة المعتمدة على الاختيار بين طريقتي الخير والشر ، أي الطريق القويم للقانون والطريق الخاطئ للقانون . فلا مجال من الأشخاص جنائيا إلا من فرحت لديه القناعات القهنية والنفسية التي تكفل له تجنب الشر والشر ، وبالتالي التردد ما في أصرا من احترام أو مخالفة لمبادئ الأخلاق . وقد انتقدت هذه الفكرة أن حرية الاختيار مستحالة لدى كل الأفراد ، ما دام لا يقوم لدى أحدهم مانع من موانع المسئولية الجنائية . وكانت النتيجة المطبقة لهذا أنها لم تعترف بالمسئولية المختلفة بالنسبة إلى بعض الجرمين كالسارق .

وكان من فضل عبارة الفكرة الأولى بعد حرية الجريمة وفرضها على الإعلام حصوله اعتبارها لمبدأ تشريعية حيث حددت كل جريمة والعقوبة المقررة والتي يطبق على كل مرتكب لها ، فتلخصت من نظام القسوة وتوصلت إلى التطبيق من العقوبات تحت آثار فكرة المبدأ الاجتماعي . بيد أنه قد أخذ على تلك الفكرة أنها تسلم الجرمات فعلا تماما ، مع أنه معذور الجريمة والعقاب ، فعلا من أن العديد العقوبات يتناقض بحرم الناس من كل تعذيب بعد العقاب من المبدأ القسبي للاخلاق في الظروف الخاصة بكل واقعة بعد جريمة وإن انحلت في نوعها .

وفرت كتابات أولئك الفلاسفة التشريعات السابقة على الثورة الفرنسية ، ومنها الفاء التطعيم في فرنسا سنة ١٨٧٠ . وحسب إعلان حقوق الإنسان والمواطن على أثر الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩ مقروا مبدأ حرية الجرائم والعقوبات أي لا جريمة ولا عقوبة إلا بنص في القانون . وبما صدر قانون العقوبات الفرنسي الأول بعد الثورة سنة ١٧٩١ أخذ بكثير من القناتية التي نادى بها تلك الفكرة ، فتقررت شخصية العقوبة وخلف كثير من العقوبات ، وتلت الجرائم التي يحكم من أجلها بالإعدام إلى درجة كبيرة فحولت إلى ٣١ حالة فقط بعد أن كانت ١١٥ حالة . والكثير في عقوبة الإعدام يسعد زهاف الروح ، والفيتات العقوبات القوية والصاعقة العامة والتعذيب وشتر الأعضاء والجلد ومعاملة حيث ألوى . بيد أن العقوبات كانت ذات حد واحد بمعنى أن القاضي حتى يحل في الإداة يتخطى بالعقوبة التي ينص عليها القانون دون تقدير ظروفه أو المصالح الجاني ، وأحل هذا توجهه إلى الحالة النفسية للشخص من أثر صفة القسوة في المعود السابقة على الثورة . على أن هذا كان من ميوب ذلك الترويج ، فليست ظروف الحياة جميعها واحدة ولا ظروف الجرائم ذاتها بغير واحد .

ولا اقام **فيليبون** اسبراطورته وعصل على حماية المجتمع الفرنسي وشعب فاسون العقوبات سنة ١٨١٠ مذكراً ببعدا الفلسفة كما نادى به كل من بندان وفورباخ (١٧) - اي متاعرة سياسة الردع والازعاج والقسوة في العقاب - فانهدت بعض العقوبات التي كانت قد اقيمت كعقوبة قطع يد فاعل اية قبل تنفيذ حكم الاعدام ، وعقوبة الصاعقة العامة للاسواق فضلاً عن تشديد العقوبات في بعض الجرائم وزيادة الجرائم التي يحكم من اجلها بالاعدام ، ولكن هذا القانون يتميز من سابقه بأنه وضع حدوداً دنياً وقصى للعقوبات ، وبهذا جعل للقاضي فريسة لتقدير العقوبة التي تتناسب مع حالة الجاني وظروف الجريمة ، كما اخذ بنظام الظروف المخففة في مواد الجنيح بشروط معينة .

٢ - المدرسة التقليدية الثانية او الجديدة : انه وان كان للمدرسة التقليدية الاولى فضل كبير في ارساء كثير من القواعد الاساسية للقانون الجنائي كما بينا ، فان ارامها برغم ذلك لم تخل من نقد بسبب حرصها غلبة العقوبة على الردع العام المبني على نظرية القسوة والتي يسفر عنها احياناً عن معاملة العدالة .

وكانت آراء الفيلسوف الانلي كالت (Kant) قد بدأت في الانتشار ، ومن مقتضاها ان ما يبرر العقوبة هو تحقيق العدالة في حد ذاتها فون النظر الى اي اعتبار اخر ، والعدالة في ذاتها امر ليس ينظر فيه الى ظروف الجريمة وحالة كل مجرم ، ولا يحصل حد هذا الاعتدال بمنفعة العقوبة للمجتمع . فقد أصدر «كالت» عام ١٧٩٦ كتابه : *Elements métaphysiques de la doctrine de Pein* ، اي العدالة لذاتها وبين فيه ان اساس مشروعيتها جنس القوانين العرفية هو العدالة العادلة ، اي العدالة لذاتها مجردة من فكرة القسوة ، وان العدالة الجوهرية هي عدالة كل من على ارضه تسود العدالة وتقديم قوانينها ، وذلك باستصلاح الانبياء الذين اقموا العدالة من بانكر عنها (١٨) . وقد ذكر « كالت » مثلاً خيالياً مستحسنة يعرفه بقرع الجزيرة المظنونة « اعتقضاء انه اذا فرض ان جماعة تقيم في جزيرة وارثت ان ايجاز الجزيرة توتشتت ، فلا بد لها قبل ان تقدم على ذلك ان لا تغفل تنفيذ حكم الاعدام في اخر من يحكم عليه به العقوبة من مجرميها . ومن اجل ان فكرة « كالت » تقوم على اساس من قواعد الفلاسفة الاخلاقي ومبادئ المسؤولية الانسانية .

والا كانت المدرسة التقليدية الاولى داخلية بعدا الفلسفة كأساس للعقاب ، ولكن مدعي « كالت » مبدئياً على العدالة المطلقة فانه لا سبرماتقي ان يوجد من يحاول التوفيق بين التقرين . فوجد من اتصور المدرسة التقليدية من ينسلك فيها الفلسفة مع محاولة الامانة من قاعدة العدالة ، وعرفوا باسم **المدرسة التقليدية الجديدة** بسبب انسجامهم بالاساس الاخلاقي الذي قامت عليه المدرسة التقليدية الاولى ، مع ادخال التعديل على اساس وظيفة العقاب .

فالمدرسة التقليدية الجديدة او - الثانية - تأخذ بقاعدة حرية الاختيار ، فالإنسان العادي هو الذي يسلك واحداً من طريقين ، اما طريق الشر او طريق الخير ، فان سلك الطريق الاخرى الى طريق الشر ، وجب عليه ان يتحمل مسؤولية تصرفه ، فهو مسئول اخلاقياً . ومن بهذا أخذ بالقدر النظمي الذي يحقق الردع العام ، بهدف المجرم من معاودة ارتكاب الجريمة وتهديد غيره من محاولة السوء في طريق الاجرام . على انها من الناحية الاخرى تأخذ ببدا العدالة ، ويبدو هذا

(١٧) دق كالت : المرجع السابق ، ص ٢٤ .

(١٨) دق كالت : المرجع السابق ، ص ٢٤ .

جلباً في نظرية الإمتثال في العقاب ، حيث ترجع نظرية العقوبة بعد الحقن موزوج هو ألا يمازج ما تقتضيه العدالة ، ولا ما تستدعيه السلطة ، خلافاً لكانت العدالة أساساً حق المجتمع في العقاب فإن القضية هي المبدأ الذي يرسم حدود العدالة .

ولقد اهتمت المدرسة التقليدية الجديدة بعلامة بوطيفة التبع الخاص التي للعقاب ، حتى لا يعود الجرم إلى الإجراء (١٩) ، كما أوصلها فكرة العدالة إلى الإهتمام بشخص الجرم ، ذات لأن تطبيق العدالة في تقدير العقاب يتلقى التفرق شخصية الجرم وأخذها في الاعتبار عند ذلك من كرامة أو أعباء الشخصية والنفسية والاجتماعية إرضى هذا بما أيضاً إلى توسيعها في موانع التسوية فلم تقصرها على المبدأ ، كما اقتصرت بالدستورية المحفلة لأشياء المجاني .

وأثرت المدرسة التقليدية الجديدة تأثيراً واضحاً في كثير من التشريعات لا سيما في قانون العقوبات الفرنسي عند تعديله سنة ١٩٢٩ - ومن ثم في القوانين التي أدرجت عنه - فقد خفف العقوبات وتوسع في نظام الظروف المخففة التي أطلقها بالنسبة إلى كل الجرائم واستبعد وسائل التشكيل كقطع يد الفعل أو أحد أصوله قبل تنفيذ حكم الإعدام فيه ، وألغى عقوبة الرصاص بالمعذب الشعبي والعرض على الجصور .

على أنه بالرغم من تأثير تلك المدرسة في كثير من التشريعات فقد توطئت زيادة مطردة في الإجراء ، مما جعلها هذا الوقت - بعد أن استحوذت عليها - إلى أن الخطأ ليس في النظرية ذاتها وإنما يرجع إلى قساة نظرية السجن ، فوجهت المناقشة لتحويل القاية منها إلى سبل إصلاح الجرم . واقتراح التصارح بوجوب السجن ثم الإفراج في كثير من التشريعات الحديثة كفرنسا والولايات المتحدة على أن عقوبة العزلة في طينة السجون وتقسيمها لفرقة من طين النظام التفرجعي ، ومن بعده نظام التصنيف على مائة حوزة في نظرية القاية للسجون <http://ia.cr>

وقد نشأت المدرسة العقابية من بين فروع المدرسة التقليدية الجديدة ، وبطلانها انضمت عام ١٩٢٧ الجمعية العامة للسجون التي اعتمدت دراسة السجن في فرنسا واقتصرحت سبل إصلاح نظماً ، وشكلت في عدة مؤتمرات دولية ونشرت بحولها في المجلة العقابية .

٢ - المدرسة الوضعية : بالرغم من الأثر الذي أحدثته النظريات السابقة في التشريعات ، ومن وضعها لبقاى ، تعتبر من أسس السياسة الجنائية ، ألا أن مشكلة الإجراء في المجتمع لم تحل ، فأساس المسؤولية هو الإرادة ، فإن انفتحت توقع أية عقوبة على الجاني ، كعالية الجنون والكره ولم يأت على فعلها بل فبما من عقوبة على المجتمع ، وحتى بالنسبة إلى الأشخاص الذين يتوافر لديهم الذكاء والإرادة ، كانت العقوبات تطبق بصورة متساهلة دون مراعاة الظروف الخاصة بكل جاني . وإلى القضية إلى توزيع العقوبات بصورة القدة والغلبة ، وهي أسوأ العقوبات أثراً على الجرمين ، ذلك أنها ما كانت تبنى لإصلاحهم ، بل أدت إلى إفسادهم وأقل عدوى الإجرام إليهم ، ويجوز ما تقدم طهرت القضية الوضعية التي أساسها أن العقابي المستطرفة من الواقع الذي - أي من طريق المساعدة والتجربة - هي كل ما يتسنى الفرد أن يعرفه من العقابي على وجه الدقة .

وعلى أن هذه نشأت المدرسة الروسية خلال الثلث الأخير من القرن التاسع عشر - ويسمى أيضا المدرسة الإيطالية بسببه لسانها ووجودها طاميا في إيطاليا - واغلب هذه المدرسة هم **سيزاري لومبروزو** الذي أصدر كتابه **الإنسان المجرم** سنة ١٨٧٦ (L'Uomo criminal) ، و**أريكو فري** الذي أصدر كتاب علم الاجتماع الجنائي سنة ١٨٨٤ (La sociologie criminelle) ، و**رافائيل جاروفالي** الذي أصدر كتاب علم الإجرام سنة ١٨٨٤ (La criminologia) -

وقد أثرت هذه المدرسة الأساسية التي قامت عليه المدرسة التقليدية في صورتها الأولى والثانية ، أي مبدأ حرية الاختيار ، كما تنطقت تركيز الاهتمام في الجانب الموضوعي أو الثاني وهو الجريمة ، واعتبارها وحدها مقياس الخطأ ، في حين اختلفت بعض الجاني ، وانفصالا عن هذا فإن تطبيق المسؤولية بالنسبة إلى تاقضي الإدراك والإرادة قد لا يكون سليما بسببه ما فهم من خطورة على المجتمع .

وبنت المدرسة الإيطالية مبادئها على أساس دراسة الواقع ، ثم استقراء النتائج التي عصف عنها تلك الدراسة الواقعية . ووجهت اهتمامها إلى شخص المجرم دون الفعل السند إليه ، ودأبت أن الجريمة مجرد وقوعها بدون أمرها وبغير شخص الجاني والامر الجريمة ، ولهذا فالمعاقبة يجب أن توجه إلى المجرم . ولقد اختلفت هذه المدرسة مع المدرسة الجبرية ، فالجبر لا تركب الجريمة مختارا بل هو يتساقط إليها تحت تأثير عوامل خارجية على عدم حرية واختياره أو بالأقل جعل ملجأ وهذا لا حيلة . ومع ذلك فالمسؤولية المجرم مسألة حتمية لأنها تعبر عن المسؤولية الاجتماعية بمعنى المجتمع نفسه ليس الجريمة ، بل المجرم ، يعني في المجتمع وبتركيبه الجريمة قد أصبح بصفة مزكدة عن خلفه المجرم .

وقد حصرت هذه المدرسة أصولها الإجرائية نوعين ونزجعت إلى مختلف الظروف الشخصية والاجتماعية التي تعيق بالمجرم ، لا إلى إرادته كما يدعي الفقه التقليدي . وأول النوع هو **الأسباب الداخلية** التي تشمل بنسختي المجرم من ناحية الجسمية والعقلية والنفسية والحواس والطباع . والنوع الآخر **أسباب خارجية** تشمل بالوسط والبيئة التي يعيش فيها وما يفسد من ظروف اجتماعية وسياسية واقتصادية . وعلى هذا قسمت المجرمين إلى عدة طوائف والفروقات الأجزاء المناسبة الذي يلائم لكل منها . ولا يعتبر هذا الأجراء بقوة بالمعنى القوي لما هو من التدابير التي يقتضيها المجتمع حماية له من الأجزاء . ولهذا تستند المدرسة إلى مبدأ القومية . وتطبق تلك المعايير بالنسبة إلى كل فرد ، يستوى فيه الجنون والمعتل ، كل بما يناسبه ، ولا يشترط أن تكون متناسبة مع درجة مسئولية أو خطئه .

وكان لقسيم هذه المدرسة المجرمين إلى خمسة أنواع (١-١) **المجرم بطرله** أو بطلينه (criminalité) وهو الشخص الذي يولد مجرما ويعرف بإشارات ظاهرة فيه ، كعسر سمعته ويروى ذلله إلى الأمام . ويشمل هذا الشخص لا يرجى إصلاحه ، ولهذا يجب أن يتخلص منه المجتمع إما بإعدامه أو نقله إلى مستعمرة زراعية دائمة للمجتمع من شره .

(٢) **المجرم الخلل العقلي** أو المجرم المجنون (criminalité) وهو من يرجع أفعاله إلى

(١) كما هو مبين (L'Etat dangereux du délinquant) مجلة القانون والعلوم سنة الأولى ، ص ٢٢ .

مرس في عقله ، سواء بسبب طبيعي خلقى فيه ، دام بسبب مكتسب ، وهذا الشخص يعتبر مريضاً بوضع إحدى السمات لعلاجيه إن أمكن ذلك .

(٢) **الجرم بالمعاينة** (criminal passiveness) وهو الشخص العنسي شديد العنسية الذي يتراف الجريمة متأثراً بمعاينة جسيمة كالقوة أو العنف ثم يقدم عليها بعد ذلك . وهذا الشخص لا دأى لعقله وإنما يعتمد مؤلفاً من مكان الجريمة ، على أن يلزم بتعريض الفرد الثاني من فعله .

(٣) **الجرم بالصدفة** (criminal d'occasion) وهو الشخص الذي يتراف الجريمة متأثراً بالوسط الذي يعيش فيه وبالظروف التي تعيقه كالحاجة للبقاء والافتراء الشديد ، وهو شخص يخشى دائماً من معاداة الأجرام ، ويتمتع إيماناً من وسطه ووضعه في مستعمرة زراعية أو صناعية لذا ليس معدداً مع الزامه بتعريض الأخر أو التأسف من فعله .

(٤) **الجرم المتكافؤ** (criminal d'equivalence) وهو الشخص الذي ارتكب الجريمة تحت تأثير البيئة ثم أعينه السجون فاعترف الأجر بدلاً من أمل في إصلاحه ، ومن ثم وجب إعادته من المجتمع ، كالشأن بالنسبة إلى الجرم بطريقته .

ومع اعتماد هذه الفكرة بالجانب الشخصي للمجرم فقد دعت لكافة الجريمة من طريق مكافحة الأسباب الدافعية لها ، كعلاج **الذهان والشلل** وعاطل الضفائر والسكرات ولغير التعليم وندور التربية . ذلك أنه لا كان خلقاً من حيث هو ولا يجب إخضاعه مع نفسيه وحيوه وأفعاله ، فانه بالبحث عن أسباب الأجرام ومحاولة القضاء عليها من مكافحة الأجرام ، وهذه غاية تلك الفكرة .

<http://Archive.bakhril.com>

وكان المفردة الوضعية لفصل توجيه العناية إلى شخص الضال ، وأوجدت بعض المبادئ والنظم الحديثة في القانون الجنائي وفرضت التدابير الاحترازية والأشراج القسرية ورفضت تنفيذ العقوبة حين يرجى إصلاح الجنى أو العقوبة غير معددة مدة وإبعاد المجرمين العائدين ، وأصبحت أعمال كثيرة تقرب العقوبة ، فكون الجسرات والتدابير ملائمة من حيث نوعها ومقدارها تمام الكرامة لكل مجرم على حدة .

على أن هذه النظرية رغم بنائها على الواقع واستقراء النتائج ، ورغم ما لها من أسس في التشريعات الحديثة فقد أخذ عليها أنها سبغت فيها الحيثية أو الجبرية مع أنه لا يوجد دليل على قاطع عليه ، كالشأن بالنسبة إلى مبدأ حرية الاختيار . وقد أثارت فكرة العدالة ، وقد يؤدي هذا إلى عدم تناسب العقاب مع جسامة الجريمة . وقد ركزت الفكرة اهتمام كله حول شخص الجنى مغفلة الجانب الملقى وهو الجريمة ذاته لا كسر الأثار على المجتمع والتي أخلت بأمنه ، وبلى الأثرها ظاهرة فيه . ثم إن أساس العدالة الجنائية هو شعور الجماعة بواجبها مع الجانيات التي تباشر قبل الجناة . كان يقبل المجتمع адам شخص أو نفسه مجرد بعض الميزات الطبيعية أو العقلية التي به ، كما لا يقبل عدم توقيع العقوبة على مرتكب جريمة القتل مثلاً لمجرد أنها وقعت منه تحت تأثير المعاينة (٣٥) . وإلى جانب هذا فإن الدليل العلمي على الفرقة خراف الجرمين على الوجه السابق الذكر لم يتحقق بعد ، فكم من الأشخاص الذين بدت لهم العلاقات الطبيعية

(٣٦) في هذا الصدد من مجلة طلال الدلائل عبد الوهاب حوند عن « القتل بدافع الشفقة » أي « قتل الرحمة » .

الميزة المجرم بفطرته لم تقع عليه جرائم ، كما لو كانت الخطر الجرائم من الشخص لم تكن يتم مثل تلك العلامات .

١ - الفاعل الوسيطة أو مذاهب التوفيق : يرسم النظريات المختلفة حول المسؤولية والجريمة فإن الاجرام لم يتوقف من الارادة والانتسار ، كما دعا كثيرا من الباحثين الى معاداة النظر في الأفكار السابقة . ولقد وان وجه الى كل منفسا بعض النقد فلا شك أن لوجها جانباً من المواقف لا يتفق طرحة ، والأجدر الإلحاد منه . ولهذا قامت بعض الاتجاهات الفكرية نحو التوفيق بين الفاعل السابقة ، بل لقد ذهب فريق من الباحثين الى وجوب عدم الانتسار بالخللات الفنية ، لا سيما حول أساس حق المذهب ، وتوجيه الجبرود حول مثل أكثر أفعيدهم تنظيم الدفاع عن المجتمع على أرض من الواقع العملي (١٧) . ولقد أطلق على هذه الاتجاهات اسم « **الفاعل الوسيطة** » أو « **مذاهب التوفيق** » والنفس بالآثار منها « **المدرسة الثالثة** » و « **الاتحاد الدولي لقانون العقوبات** » التي حلت محلها « الجمعية الدولية لقانون العقوبات » .

٢ - المدرسة الثالثة أو المدرسة الوضعية الانتقالية : سميت هذه المدرسة بالمدرسة الثالثة نظراً لأن النظرية التقليدية الأولى والتقليدية الثانية (أو هذه الجديدة) تعتبران مدرسة أولى ولأن النظرية الوضعية تعتبر المدرسة الثانية . وينتمي على هذه المدرسة الثالثة ثلاثة اسم « **المدرسة الوضعية الانتقالية** » . وقد قامت هذه المدرسة أساساً على مبدأ عام هو جمع الجانب المصواب في الفاعل القديمة السابقة عليها .

وقد كان أساس المدرسة الثالثة هو التوفيق بين الفاعل الوسيط الذي لم يتناول منه ، ولهذا ساربت المدرسة الوضعية في استنباطها أن مبدأ المسؤولية هو الجبرود على كونه من عوامل الشخصية وعوامل خارجية (١٨) . وبهذا هذا أيضاً في التمسك بالوسائل الجبرية وعلم الاجرام . ولكنها لمحت عن فكرة المجرم بظهوره التي اعطاهت لها المدرسة الوضعية ، كما طاعتها في التفرعها بفائدة العقوبة في الردع العام (١٩) . واسترشد هذه المدرسة بالتدابير الاحترازية التي جبروا العقوبات ، وجعلت مجال الأخيرة حيث تكون لدى المجرم أهلية كاملة للمسؤولية الجنائية ، أما مجال التدابير الاحترازية فإنه يكون حيث لا تتوافر هذه الأهلية .

الاتحاد الدولي لقانون العقوبات : لاحظ فريق من العلماء زيادة في الاجرام دأبت يتم الى وجوب معالجة المشكلات العلمية ، وانطلقوا لوم سياسة تعزل التوفيق بين السياسة الجنائية القائمة على العناية بشخص المجرم ونظرية تفريد العقوبة ، وبين تلك التي تقوم على أن أساس العقوبة وتنفيد وظائفها يقتضي العناية بالجانب المادي للجريمة ومقتضى جسيمايتها تعقيداً لعلى الردع ولهذا تصور السطط العام (٢٠) .

على عام ، ولهذا اتسبأ الأمانة من المصادرة **الاتحاد الدولي لقانون العقوبات** « (Union Internationale de Droit Pénal) و **عرباوين ليست** (Von List) الأستاذ بجامعة برلين

Gy Stefani et G. Levasseur, *Droit pénal général*, 1968, p. 25.

(١٧) :

Pierre Boucaut et Jean Fassinat, *Traité de Droit Pénal et de Criminologie* T. 1, 1963, p. 27.

(١٨) :

(١٩) : على غير ، المرجع السابق ، ص ٢١ ، من ولفي ، المرجع السابق ، ص ٢١ .

(٢٠) : **البيدال** و **ماتيلول** ، المرجع السابق ، بند ٢١ وما بعده .

(ألمانيا) **والتر هامل** Walter Hamel : استاذ بجامعة هانوفر (هولندا) ، **واودلف برونس** (Adolphus Brons) : استاذ بجامعة بروكسل بلجيكا - ومقتضاهم هذا الاتحاد عدة مؤتمرات استثنائية 188٦ حتى نشوب الحرب العالمية الأولى . ومن أهمها المؤتمر الدولي المتعلق بروكسل سنة ١٩١٠ والسفري أوسى بالجميع بين العقوبات والتدابير الاحترازية في سياسة العقاب ومكافحة الإجرام بالنسبة إلى طوائف معينة من المجرمين كالأحداث المشردين ومعتاقى الإجرام والنشوا .

وفي عام 1٩2٤ انشئت **الجمعية الدولية لقانون العقوبات** Association Internationale De Droit Pénal ، وظلت الاتحاد الدولي لقانون العقوبات بعد أن توقف نشاطه بقيام الحروب العالمية الأولى ، وقد جعلت الجمعية مقراً لمؤتمراتها ، وهي تضم المنتظمين بالمسائل الجنائية لها كائنت مدافعهم ، ونسعى إلى التوفيق والتفريب بين التطورين العلمانيين ، والمبادئ موافقة العقيدة بالنسبة إلى الخلاف الدائر حول فكرة حرية الاختيار والعقوبة (١٧) . وتعتبر حالياً المجلة الدولية لقانون العقوبات .

وتتلخص الأسس التي يقوم عليها الاتحاد الدولي والجمعية الدولية لقانون العقوبات في وجوب الاستفادة من خبرة البحث العلمي في دراسة المجرمين والخصائص الجرمية لهدفها لاكتشاف طرق الوسائل التي تكفل مكافحة الإجرام ، تحسين تنظيم السياسة الجنائية هو الذي يعطي أفضل النتائج . ويجب أن تراعى في العقوبة القوة الردعية وإزالة الشعور العام بتطبيق فيها العدالة ، كما يجب أن تراعى أيضاً فترة إصلاح المجرم ما استقر ذلك أو إعادته إذا كان خطراً لا يرجى إصلاحه . وهذا يمكن الاتفاقية بدرجات متفاوتة من العقوبات والإجراءات الأمنية ، لا يكفي بغاية الوحدة العقابية . ويتفق الآراء في فكرة العدالة المطلقة في عقاب مطلق بالنسبة إلى فريق معين من المجرمين ، وأعمال نظرية العقوبة ، من الناحية النظرية والفلسفية فقط في مدعاه إلى مرحلة التنفيذ . وهذا ما أدى إلى التمسك بالاعتدال والتعويض المسجون (١٨) .

http://Archivetheta.Sakhalin.com

ألمانيا - الدفاع الاجتماعي

(١) مفهوم الدفاع الاجتماعي : إن مصطلح الدفاع الاجتماعي لا ليس من مستحدثات القرن العشرين ، بل أنه قديم قدم الجريمة ذاتها ، وكل ما في الأمر أن مفهومه يتغير من وقت لآخر وفقاً لتطور المجتمعات البشرية وأهمها . فالدفاع الاجتماعي قديماً كان يقصد به حماية المجتمع من العناصر الضارة به ، ومن ثم كان يوجه ضد المجرم فيضحي به في سبيل الدفاع العامة دون أية محاولة لمساعدته في العودة إلى المجتمع بل لقد وجد هذا الفكر منذ القاطون الذي جعل العقوبة غاية بعيدة هي الوقاية من الجريمة في المستقبل ، سواء من جانب المجرم الذي توقع عليه أو من جانب الغير . ففترة الدفاع الاجتماعي قديمة وتعني معنى الدفاع الطبيعي فضلاً عن الدفاع العام ، ووسيلته هي العقوبة السالبة الحرية التي تتيح فرصة لمحاولة إصلاح المجرم كما تكفي لتخويل الغير (١٩) .

(٢١) مزل ولفس : المرجع السابق ، ص ٢٢ .

(٢٢) مزل ولفس : المرجع السابق ، ص ٢٢ . بولز وبيكل : المرجع السابق ، ص ٥٢ . داهير على ولفس : سيرة القانون الجنائي ، ص ١٧٥ . ص ٥١ بعداً .

(٢٣) داهير على ولفس : لمع مفهوم عربي لسيرة الدفاع الاجتماعي فحسب الفهرية . سيرة أمثال المعلة الفرية الأولى للدفاع الجنائي ، المجلد ١٩٧٦ ، ص ٢٠١ .

فكان أساس استخدام مصطلح « الدفاع الاجتماعي » هو بيان الغاية المرجوة منه من وراء ما يشغله اتجاه تركب الجريمة وهي قد اختلفت من عصر الى عصر وحسب وجهة النظر التي يتبنونها لذلك جاء « ذلك الاتجاه في حماية المجتمع » من الأفعال الصادرة به « عن طريق العقاب » .
 وقد سبق أن فصلنا ذلك عند الكلام على تطور الفكر العقابي « فالشروعات السابقة على الثورة الفرنسية كانت تنقسم بالقسوة وتبريراً لها قبل ان غابتها الدفاع عن المجتمع (١) . ولما كانت المدرسة التقليدية الأولى تعاقب الفرد الفعلي أي ان الغاية من العقاب هي تحقيق الردع العام فالحا اشتراكه موصلاً للدفاع عن المجتمع . وقد ابتعدت المدرسة السجوية الثالثة من المدرسة التقليدية الثانية المسماة بالجديدة سياسة لها جعلت من العقوبة وسيلة لتطويع الجسم انشائياً واخذت بذلك الاندماج في المجتمع ثانية بعد الإفراج عنه ، واعتبرت في ذلك على العاكسة الدولية من ناحية وعلى العمل السجوي من ناحية أخرى . واعتبرت المدرسة الوضعية بدورها على ما أسسته عقابير الأمن « وهو ما يمتد مع وجهة نظرها في حتمية الجريمة وعدم الحاجة بعد هذا إلى عقاب (٢) .
 وفي بداية القرن العشرين كان مرسوم الدفاع الاجتماعي في نظر القلة « كما هو الحال بالنسبة إلى فرى » هو الدفاع النفعي الجماعي ضد الجريمة التي ليس النظام العام (٣) .

على أنه إن كان **جرمانيكاً** يعبر أول من وضع أفكاراً محددة حول الدفاع الاجتماعي ، إلا أنه قد سبقه إلى هذا المؤلف برنيس « كما نرى من فرانس آخر هو طارق السيل الذي « حركة الدفاع الاجتماعي الحديث وحسينا في هذا المقام تعرض لأراء السيل بهذا الخصوص :
 يُعد السيل « وهو مستشار محكمة النقض الفرنسية - زعيم الجانب المطلق من حركة الدفاع الاجتماعي « إذا ما قورنت بأراء الجرمانيكس لأن في جرمانيكاً والتي تعتبر منظرية في نظر كثير من العقريين ونفس إلى التمسك بالذات العقوبية العنصرية وحده « وأعلنت نظريات أخرى جديدة بدلاً منها قوامها التمسك بالسلطات التي تمتلك فيها « أي القواعد الصريحة تعتبر مناهضة للمجتمع » وعلى العكس من جرمانيكاً يبقى السيل على القانون الجنائي ويدافع به إلى التقدم في حركة أخلاقية عالية ويحافظ بنفسه أساسية على ضمانات الحرية الفردية . وسيمت هذه الحركة

« بالدفاع الاجتماعي الحديث » تميزاً لها عن أراء جرمانيكاً في الدفاع الاجتماعي . وقد أصدر السيل عنها الطبعة الأولى من كتابه عام ١٩٥٤ وسرعان ما كثر أنصار هذه الحركة وأصبحت تعرف باسم مدرسة الدفاع الاجتماعي الحديث . وظهرت لها أبحاث صفيحة ، وأنشئت في فرنسا مراكز لدراسات الدفاع الاجتماعي واتخذت المؤتمرات سنوية منذ عام ١٩٥٢ « ونشر الرابعا في مجلة العلوم الجنائية (٤) .

وتفرغ حركة الدفاع الاجتماعي الحديث على أساس أفكار إنسانية السياسية الجنائية في محاولة لتجديد النظر العقابية بهدف تطوير الكفاح ضد الجريمة بطريقة عقلية وعلمية « أي مع الاستناد من تقدم ومكتشفات العلوم الإنسانية . والدفاع الاجتماعي يقو كرابطة بين القانون الجنائي

Mary Azou, La défense sociale nouvelle, 1954, p. 19.

(١) ١

(٢) طارق السيل « الرجوع السابق » ص ٢٢ .

(٣) ماري ديفيس « الرجوع السابق » ص ٢٦ ملحق ٢ .

(٤) ماري ديفيس « الرجوع السابق » ص ٢٦ .

بمفهومه العادي بوصفه نظاماً حياً على التامة، وبين علم الإجرام الذي ينشئ في ذاته اجتماع عدة علوم إنسانية، كالعقاب وعلم الشريعة وعلم الاجتماع وعلم العقاب... الخ (١٩٤). وذلك أن الحقيقة الثابتة هي الإنسان الذي ارتكب الجريمة - وجلاً كان أم شهيداً أم مظلماً - وهو الذي ينبغي معاقبته حتى لا يعود الجريمة. ومن هذا الإنسان المحدث يجب الانتباه - أي في كل مرة - يجب البدء من نقطة الصفر - لأن لكل انسان شخصية يجب الاعتناء بها قبل أي شيء، والتي تعتبر الجريمة بالنسبة لها دوماً ساذجة لا يستغنى إلا عنبرة وخبرة من حياته. يجب أن نعرف لماذا وصل إلى الجريمة بالبحث خلال طبيعته بهدف كشفه أفضل الإجراءات التي يعامل على أساسها.

ومع أن الدفاع الاجتماعي الحديث، باعتناشاً عن ثورة المفردة الوضعية، إلا أنه لم يلبسها ودارسها في كثير من المواضيع. فقد عرض المستشر أنسل لرد الفعل الثاني، من وشوع الجريمة ابتداء من الفكرة القديسة حين كانت الجريمة تستر تحت الأية أولاً به من التفكير منها بعقاب يهدي من ذلك الخسب. ثم الفكرة السياسية وقت أن كانت الجريمة مثلاً مطلقاً بأن الجماعة تستوجب تدخل السلطة بتوقيع العقاب لتحقيق سياسة الردع العام - ثم الفكرة القانونية التي جاءت كرد فعل لمسئولية القضاء وأسفرت من مبدأ الشرعية في الجرائم والعقوبات وتحقيق العدالة. ولقد رفض مبدأ العتمة الذي أخذت به المفردة الوضعية سواء بينت العتمة على أساسها بيولوجية كما ذهب لومبروزو أو أساساً اجتماعية كما يرى غري (١٩٥). ولم يوافق على إلغاء القانون الجنائي واحلال نظام الأمر على المعزومات ولا بتفوق الدفاع الاجتماعي الحديث مع المفردة التقليدية الجديدة فيما يخصه من أفكاره القانونية عامة، كتحديد استعارة الشريك الإجرامي من القاتل ونظرية الجريمة المستعارة، وتسببها في استعارة مطلقاً ونسبية وعدم الاعتناء بالامتثال لارتكاب الجريمة إلا بالحد الأدنى قبل إتمامها أو قبل معاقبته (١٩٦).

ولقد صار التسليم في الطريق الذي سلك أن الحد به وليس - أن الاعتناء عن العلاقات الفلسفية حول حرية الإرادة والحسنة والصلوات في شكل أجزاء اجتماعية تحليل لمفاهيم الأجسام (١٩٧). واختير فكرة الدفاع الاجتماعي الحديث على انهارد لعل ليس الأفكار التجريبية التي يعتمد عليها القانون الجنائي التقليدي وهذه الفكرة الجديدة تصادق التجانبية، وحسب طريقة فهم الجريمة والعقوبة على أنها مجرد وسائل قضائية لها بالنسبة لها الإجراءات القضائية القانونية (١٩٨).

واخذ التسليم من الجانب التقليدي توافقاتاً، مبدأ الشرعية في الجرائم والعقوبات وحرية الإرادة كأساس للمساءلة الجنائية وامتياز العتاب جزاء على طقس الخطأ. والدفاع الاجتماعي الحديث لا ينكر فكرة المسؤولية، بل يجعل لها أهمية في الحكم وفي معاملة المذنب. وفكرة الخطأ كأساس للمسؤولية منه بعيداً من الفكرة الجرداء عن حرية الإرادة كأساس للمسؤولية الأدبية التي يأخذ بها المفردة التقليدية الجديدة، بل أساساً التسعور الداخلي بالالتزام الاجتماعي الذي تفرض نفسه أو على الأقل إمكانية وجوده (١٩٩). والذي يعيد كل فرد بالجماعة (٢٠٠).

١٩٨ - بوزا ونشال - المرجع السابق - ص ٩٠.

١٩٩ - Jacques Bellon, Droit pénal comparé et droit pénal Occidental. 1961, P. 148.

٢٠٠ - بوزا ونشال - المرجع السابق - ص ٦١.

٢٠١ - بكون - المرجع السابق - ص ١٤٠.

٢٠٢ - هارو نسل - المرجع السابق - ص ٩٥.

٢٠٣ - بوزا ونشال - المرجع السابق - ص ٦١ - بكون - المرجع السابق - ص ٦١.

ويرتكز الدفاع الاجتماعي الحديث على دراسة شخصية المجرم ، سواء من الناحية البيولوجية أو الاجتماعية للأفاده بها في مختلف مراحل الدعوى الجنائية ، ولذا فهو يتطلب دوماً إيجاد طرق التشخيص الذي يحسب الحيثية العلمية عن شخص المتهم عن طريق مجموعة من القنن ، من أبعاد وعلماء نفس وعلماء أجسام وعلماء اجتماع ... الخ . إلا أن كانت الجريمة عملاً صادرًا عن إنسان تعجز الإعدام بالدراسة الكاملة للشخصية ، وهذا لتقل الناحية الوضعية بالناحية الشخصية . ولما يصحح القاضي في بدائله أدوات لتوزيع العقوبات بل يطلب منه الاستمرار في مباشرة التنفيذ حتى بعد أن تنتهي الدعوى بالحكم . وهذا يمكن الإفادة من التطور الحديث علوم الإنسان كلف دقيق محدود للدفاع ضد الأجسام فتمكين من إعادة التمسك إلى حقارة المجتمع .

ولا ينكر الدفاع الاجتماعي الحديث توزيع العقوبات التقليدية ، وكل ما في الأمر أنه لا ينبغي إعطاء العقوبة محتواها القديم الراسس على فكرة المسؤولية الأخلاقية ، ولكن يجب أن توجه العقوبة نحو معاملة القلب معاملة تدخل في سياسة جدليتها على حماية اجتماعية لا على الردع ، أي لا ينبغي أن يكون مجرد الردع على يد القوم ، الماعطون وسائل معاملة قليلة بأعادته إلى المجتمع مع الأخذ في الاعتبار بالجريمة المرتكبة وحالة المتهم الشخصية ومختلفة الاستجابات الاجتماعية والأخلاقية والتفسيه ذلك أن هناك واجباً على الحماية نحو الفرد ، يجب أن يعقد نظام دقيق في إطلاق قاعدة الشريعة ، وهو حماية من التوزيع **الاجرام** (١١) . وعلى ذلك لا تغفل القورسية الحديثة للدفاع الاجتماعي إلى المجرمين كبر في يحتاجون إلى علاج كما ذهب القورسية الوضعية .

ولا يرتبط الدفاع الاجتماعي الحديث بفكر القورسية على حماية الجنين ، وإنما يترك القاضي الحرية الكاملة في تقدير الأجواء التي يراه مناسبة بالنسبة إلى الحالة العقلية جديدة مستعينة بمختلف الشخصية ، حتى يستطيع أن يحدد القلب إلى المجتمع . وقد يكون سبيل القاضي إلى هذا المعنى العقوبات التقليدية أو إجراء أمن ، بل يستطيع القاضي أن يجمع بين الاثنين أو يقرر تطبيق أيهما قبل الآخر ، ذلك أنه كما سبق القول لا ينتهي دور القاضي بالحكم في الدعوى ، بل قد يعمل من معاملة اللاب خلال فترة التنفيذ حسبما تقتضيه الضرورة . فالدفاع الاجتماعي الحديث لا يحسم العقوبة أو التدبير الاحترازي من الناحية القانونية وإنما العبرة بالمعنى ، وأما فإن شارك النسل لا يوافق على وصف عقوبة والتدبير احترازية وإنما يرى شعاعاً في نظام موحد يسمح للقاضي بتأديب ما يراه مناسباً منها ، ويكون القاسم الجنائي بالنسبة لها العلمي الحرية الفردية (١٢) .

ويرفض النسل فكرة الخطورة الإجرامية وتطبيق تدابير سابقة على أنواع الجريمة كما في هذا من مبادئ مبدأ الحرية الذي يمتسك به . ومع هذا فإن متطلبات الواقعة من الجريمة بعد تنفيذ سياسة جدلية خاصة ينبغي أن تراعى فيها الحرية الفردية ، وذلك بتحديد دقيق والتمسك بحالة الخطرة والفرار عنها وصيانة قانونية محددة والإملاء الدولة بحق التدخل الوقائي من الجريمة في الحدود المقررة قانوناً ، ووضع تلك الحالات ضمن نظام ينظم ضمانات لمطالبة وإجرائية تكون بذاتها القائمة في القانون العام (١٣) .

(١١) ستيغليز وباجيس ، المرجع السابق ، ص ١٧٧ .

(١٢) ماركس نسل ، المرجع السابق ، ص ٩٤ .

(١٣) بولتون ، المرجع السابق ، ص ١٢٩ .

ويمكن القول بأن حركة الدفاع الاجتماعي الحديثة هي حركة سياسية اجتماعية تهدف إلى معالجة أوضاع المذنب إلى المجتمع ، وذلك برسم سياسة جنائية أفضل في الجبال التشريعية والقضائية والتأديبية مستفيدة في هذا بالتطور الحديث في العلوم الاجتماعية ، مع احترام كامل لكرامة الإنسانية والعلاقات العامة .

هذا وقد وضعت الجمعية العربية برنامجا أطلقت عليه اسم « برنامج الحد الأدنى للدفاع الاجتماعي » (١٥) ، باعتبارها يمثل شعرا مشتركا من الفوائد التي لا يجوز الغزول عنها ومصالح التطبيق في كل دولة تأخذ بالدفاع الاجتماعي في السياسة الجنائية . وقد تضمن هذا البرنامج المبادئ الأساسية لحركة الدفاع الاجتماعي ، والمبادئ الأساسية للقانون الجنائي ، والنظرية العامة للقانون الجنائي ، وبرنامج تطوير القانون الجنائي . وفيما يلي نص البرنامج .

أ - المبادئ الأساسية لحركة الدفاع الاجتماعي :

١ - يجب الإقرار بأن الدفاع ضد ظواهر الإجرام من الواجبات الأساسية التي تقع على عاتق المجتمع .

٢ - في هذا الدفاع يجب على المجتمع ارتجاع إلى وسائل مختلفة سواء قبل وقوع الجريمة أو بعد ارتكابها . - يعتبر القانون الجنائي إحدى الوسائل التي يمكن أن يستخدمها المجتمع للحد من تلك الظاهرة .

٣ - يجب النظر إلى هذه الوسائل باعتبارها التي تحمي المجتمع ضد الجريمة وحسب ، بل تتعدى إلى معالجة المذنب من خلال ارتجاع إلى الجريمة . وبما يتعلق المجتمع في سبيل هذه الغرضين بشأن ما يمكن استخدامه في الدفاع الاجتماعي ، وحركة الدفاع الاجتماعي في اعتمادها بتطوير الحماية الجماعية من طريق حماية أملاكها بهدف أن لا يسود في جميع نواحي التطبيق الاجتماعي احترام الشخصية الإنسانية .

ب - المبادئ الأساسية للقانون الجنائي :

١ - يجب أن تعتبر الغاية الحقيقية للقانون الجنائي هي حماية المجتمع وأفراد ضد ظاهرة الإجرام .

٢ - يجب أن تكون الوسائل التي تطبق على المذنبين متفقة لمبادئ الكرامة الحديثة التي تقوم على التأكيد الإنسانية .

٣ - يجب أن يتقيد القانون الجنائي باحترام حقوق الإنسان كرامة دائما جانب الحرية الشخصية ومبدأ الشرعية .

ج - النظرية العامة للقانون الجنائي :

١ - يجب أن يؤسس القانون الجنائي في مبادئه أو في تطبيقه على الحقائق العلمية .

(٢) يجب أن يتولى وسع القانون الوطني تحت تأثير أفكار مجردة عن حرية الاختيار لدى الإنسان أو عن الخطأ والمستولية وذلك دون التكرار القيم الأخلاقية الراسخة في ضمير المجتمع والاعتماد على شعور كل انسان بمسئوليته الأخلاقية .

(٣) التدابير التي توقع على الجانحين يجب أن تعتمد على أساساتها السببية في كل حالة على حدة لا إصلاح المعلوم عليه وأعماله . فإلا تلتصق بعض التدابير ببعض حالات الكفرامة والتدابير الآتية بالضرورة فإلها أيضا تعتبر من تدابير الدفاع الاجتماعي .

د - برنامج تطور القانون الجنائي :

(١) من المناسب أن تتسق التدابير المختلفة التي ينص عليها القانون الجنائي في سبيل الوصول إلى نظام موحد لرد الفعل الاجتماعي في مواجهة الفعل الإجرامي .

(٢) يجب أن يكون في هذا النظام من تنوع التدابير ما يسمح للقاضي باختيار التدبير المناسب لكل حالة على حدة .

(٣) يجب أن تعتبر الإجراءات القضائية والمعالجة داخل السجون عقوبة واحدة ترسم من أجلها في هذا مبادئ الدفاع الاجتماعي وردة .

١٢) مدى سياسة الدفاع الاجتماعي

كان الدفاع الاجتماعي مبني في كثير من التشريعات لا سيما في بداية القرن الحالي ، وفي نشرحات ما بين الحربين ، لوجه الاهتمام لبلد أوروبا في أولى ثلاثة النقطتين وفقرت بالنسبة اليوم إجراءات أمن كبراء جنائي مساهل من العلوية ومن أشهر هذه القوانين **القانون الفرنسي** الصادر سنة ١٩٠٢ الذي على إجراءات الأمن التي تطبق بالنسبة إلى التسول والجورين العائدين . وكذلك **القانون البلجيكي** الصادر في ١٩٢٠/١٢ الخاص بالدفاع الاجتماعي بالنسبة إلى التسول والجورين العائدين . بل لقد أصبح اسم **القانون الجنائي في كندا** سنة ١٩٦٧ « قانون الدفاع الاجتماعي » . وجاء في مذكرته الإيضاحية أن هذه التسمية يجب أن تعكس محل التسمية الدقيقة ، فإن الأمر لم يعد كما كان أصرا مدونة العقوبات شرعت لمقابلة الجاني بأشكال الألم به ، وإنما الدولة الجديدة تصير من مبدأ مختلفا جديدا هو الدفاع عن المجتمع ضد الجريمة وتطهير الجاني وأعماله كالتأديب الاجتماعي . . . وهكذا يحل الإنهاء العلم الجديد للقانون الجنائي محل كل فكرة قديمة متينة ، ولا ريب في أنه أصبح هذه الإجراءات الجوهرية أصبح التسمية القديمة للدولة الجنائية غير ملائمة أبدا (١٥) .

وحظيت حركة الدفاع الاجتماعي بتأييد من هيئة الأمم المتحدة التي قررت أن تسعى مع حركة منع الجريمة ومعالجة القادرين ، فباعتبرت اللجنة الاجتماعية التابعة لمجلس الاجتماعي والاقتصادي نشاطا منذ عام ١٩٦٤ تحسنه أسس برنامج الدفاع الاجتماعي وسعى الجهد الخاص به قسم الدفاع الاجتماعي . وهو يعمل على تطوير سياسة جنائية دولية ذات أهداف اجتماعية

(١٥) « كور على والد » ، نحو مفهوم اجتماعي للقانون الجنائي ، مجلة العلوم القانونية والاقتصادية ، ص ٦٠ من

وبرنامج صلي، وتنظيم النشاط الضروري لتحقيق هذه السياسة على المستوى الدولي ، وتقديم المساعدة الفنية الضرورية لكي يمكن أن تكون هذه السياسة ذات فعالية ، ونشر المعلومات عن الدفاع الاجتماعي والتعبئة وإعترافه بالتنظيم الفعول الإداري المناسب لتحقيق هذه الأهداف (١٦) .

٥١١ نظام الدول العربية التسلط القومية العربية الدفاع الاجتماعي ضد الجريمة

يجب الأخذ بعين الاعتبار أن ما مجلس جامعة الدول العربية في ١٠/٦/١٩٦٠ . واقترح من إنشاء هذه المنظمة هو العمل على دراسة أسباب الجريمة ومكافحتها ومعاملة الجرمين وعاملي التعاون النشيط بين الشرطة الجنائية في البلاد العربية ومكافحة المخدرات . وتولي اجترافها الخلال كل ما يلزم لتحقيق مستوى متطور من الدفاع الاجتماعي في الدول الأعضاء . والمنظمة جمعية صوملية تتكون من مندوبين الدول الأعضاء فيها . ولها مكانة خاصة دائمة في الكتب النظام لمكافحة الجريمة والكتب الدائم للشرطة الجنائية العربية والكتب الدائم للدول المصدرة .

ولا يلزمنا ونحن نتكلم عن الدفاع الاجتماعي ضد الجريمة في المجتمعات العربية أن نعرض لموقف **الشرعية الإسلامية** من هذا الموضوع . ولما كنا قد رأينا فيما سبق أن هناك من المبادئ الأساسية في القانون الجنائي ما يتغير من ملابسات النهضة القانونية الحديثة ، فإن لها مع هذا أسلوباً ثابتاً في أحكام الشرعية الإسلامية منذ الزمان القديم لولا .

فلقد تدارس في هذه الشرعية الإسلامية الأساس في تحمل التبعة ، والقسوة في هذا إلى ثلاثة مذاهب : **مذهب الجبرية** ومذهب **الفرق بين القدر والاختيار** . **لأول** - أي مذهب الجبرية - يرى بأنه على أن أعمال الإنسان مبنية عليه على قدره وإرادته ، لأن إرادة الله تعالى متعلقة بكل شيء وعلمه محيط بكل شيء . ومن ثم فلا إرادة للإنسان فيما يفعل وكل ما في الحياة بإرادة الله وقدره . أما **الفرق الثاني** - وهم المعتزلة - فقد قرروا أن الله خالق لكل شيء وقد خلق في الإنسان قوة يمكنه من سلوك الطريق الذي يريد . ومن ثم فإن أي معصية فهي مستعدة أي إرادته ، فإذله سبحانه وتعالى لا يعاقبه الإنسان على أمور ليست من فعله ، ولا يقبل أن يعثر عليه امرأته يعرض عليه عقوبة ارتكابه ، فلا للإنسان إرادة حرة مطلقة في كل ما يرتكب من الفعل - وأخيراً فإن **المذهب المتوسط** يرى أن لكل إنسان إرادة يؤيدها الطريق الذي يريد ، على أنها ليست إرادة مطلقة فإن الإنسان جميعاً لله سبحانه وتعالى . والإنسان فيما نوع من الاختيار يكون به مستقلاً بما يفعل ، ولا تتطرد أعمال أحكام الشرائع . ويتألف هذا في العصر الحديث النظرية الوضعية والنظرية التقليدية ، وأخيراً النظرية التقليدية الحديثة أو الثالثة .

ولقد صنف **الأوروبي** ٥-٦ الجرائم بالنظر في العقوبات الشرعية لوجع الله تعالى منها بعدد أو تعزير ولها عند التهمة جاز استبعاد تقاضيه السياسية الدينية ولها عند تبويبها وصحتها حال استبعاد توجيه الأحكام الشرعية ، والقاعدة العامة للشرعية الإسلامية هي أن الأصل في الاستبعاد الإباحة ، فما لم يرد حكم بتعزيره يبقى على حكم الإباحة . وعلى هذا الأساس ما لم تنفرد عقوبة على أيدي المر أو تركه مسوول بعد أو تعزير فإن الفرد العليل في ارتكابه أو الامتناع عنه ، ومن

(١٦) شارك التكر - الرامي الثاني ، ص ١١٩ .

١٧٠ في كتابه النظام السلطانية .

الآيات القرآنية التي دللت على تلك القاعدة قوله تعالى: « وما كنا مطبقين حتى نبعث رسولا » ، وما كان ذلك معك القرى حتى يبعث في أمهم رسولا يبلوهم آياته » ، « لولا يكون للناس حجة عند الرسل » ، « قل الذين كفروا أن ينهوا ينفروا الله لهم ما سلف » ، وهذا القدر في الإسلام قاعدة « شرعية الجرائم والعقوبات » التي تعتبر من القواعد الحديثة في القانون وكانت من أسس الخلاف بين مدرستي الدفاع الاجتماعي .

وتستلزم الشريعة الإسلامية في فاعل الجريمة أن يكون مختاراً غير مكره ، فمكره لا فاعل الإكراه ولا فاعل هذا لا يمنع أن يكون مفعلاً للمصادرة الجنائية إلا من يتوافر لديه الاختيار والإكراه .

وقامت نظرية العقوبة في الشريعة الإسلامية على مبدئين الأول محاربة الجريمة بمعالجة المجتمع من الأجرام في كل الأحوال **والآخر** العقابية بالمعصية المجرم في أغلب الأحوال . فالعقوبة يجب أن تكون بحيث تمنع الكافة من الجريمة قبل وقوعها ، فلا توقعات الجريمة تكون العقوبة بحيث الإذنب الجاني والجرم لمرة من التشبيه به . فهي موجبات قبل الفعل وواجب بعده ، أي العلم بشرميتها يمنع من الاستعداد على الفعل وإلزامها بعده يمنع من العود إليه ^(١١) . وقد فرضت العقوبات رحمة من الله تعالى بمعاداة فهي صادرة عن رحمة بالخلق ولزاد الإحسان إليهم . ولهذا ينبغي أن يعاقب الناس على ما فهم أن يقصد بذلك الإحسان إليهم ^(١٢) . كما يقصد القواعد فاعل الجريمة ، وكما يقصد الطبيب معالجة المريض ^(١٣) .

ARCHIVE

(٢) الدفاع الاجتماعي والمجتمع العربي

<http://archive.ub.edu/handle/document/1117>

بعد أن عرضنا مفهوم الدفاع الاجتماعي وبيننا مفهوم الدفاع الاجتماعي فهنا وبلى علينا بيان مدى ما يكون لهذا التقسيم من انعكاس في مجتمعتنا العربية ، ومدى ما يقدر له من نجاح . ومن المسلم به أن نجاح أي مشروع أو تنظيم يكون رهيناً بمدى ملائمته للبيئة التي يطبق فيها بأن يتبع من احتياجاتها ويتفق مع الظروف الاجتماعية والاقتصادية فيها . فمثل نظام طبق في الموسم ولدت نجاحه لا يعني الوصول إلى ذاته متبججتي القيم آخر الاختلاف الظروف الخاصة بكل منها . على أنه ليس أدنى ما يمنع من الاهتمام بالدراسات التي تمت والنظم التي طبقت في دول أخرى للاستفادة منها .

وليس يقتضي في هذا الصدد وجود منظمة الدفاع الاجتماعي التابعة لإدارة الدول العربية القول بأن حركة الدفاع الاجتماعي لها امتداد في الوطن العربي ، لأن هذا يتطلب انعكاساً في التواضع السياسية والتشريعية والاجتماعية والقضائية ، وهو أمر بلا شك نلغته . ومن ناحية أخرى إذا وجدت بعض الأنظمة القضائية التي قد تتفق مع حركة الدفاع الاجتماعي وتؤدي بها ، فلا يعني هذا أنها استجابة لتلك الحركة ، بل لا بد من العمل مجرد تطبيق بعض الأنظمة التي ليست ملائمة لبيئة معينة ، وعلى هذا يكون من اللازم استعراش فكرة الجريمة والدفاع الاجتماعي في ضوء مفهوم عربي عام لأن الجريمة وأن ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالتواضع السياسية

(١١) ابن خلدون ، شرح تاريخ الحمير ، ج ١ ص ١١٦ .

(١٢) ابن خلدون ، شرح تاريخ الحمير ، ج ١ ص ١١٦ .

والاقتصادية والاجتماعية لكل دولة ، وكان هذا ما بين ضروري فيما بين الدول الغربية ولا يوجد فيها جميعاً حد أدنى مشترك من رد الفعل اذبالجريمة ، وهذا ما تحاول تبينه فيما يلي .

ان الغاية السعيدة لكل سياسة جنائية هي مكافحة الجريمة على مختلف صورها في وقت ولي مجتمع معين . يستتبع هذا الاتجاه الى وسائل مائة من مقلتها او معالجتها لمرها حتى لا يتكرر والموتها . وتعتبر الجريمة بوجه عام الظلمة التي تعطي انما تختلف من مجتمع الى آخر ، حتى مع وحدة الجريمة . فبذلك من الجرائم ما يقع في قلبها ولكنها قد لا تحدث في قرية ، لان الامر يرتبط بالظروف السياسية والاقتصادية والاجتماعية لكل مجتمع ، بل ان الجريمة الواحدة قد تحدث من مكان لاخر ، فالمسرفة وان كانت تقع في اي مجتمع ، الا اننا لو قلنا انها وفقاً للمجتمعات التي تقع فيها لوجدنا فيها اختلافات بينا ، سواء مرتاحية الدوافع اليها او السبلات مرتكبها او مرسوما . وينظر الى الجريمة ايضاً من منطلقاتها الى الوقت الذي وقعت فيه ، لانها اذا كانت ترتبط بالظروف المختلفة لمجتمع معين فان هذه الظروف تتغير من وقت الى آخر لان هناك التواء من الجرائم تظهر في اوقات معينة لم تتغير بعد هذا لاتقاء الكليسات والاسباب الهيئية لها ، وليرد مثال ايضاً في عددنا الرابع من الجرائد التي تعرف بالجرائم العادية .

ونقطة اريد في موضوعنا هي تحديد المراتب للجريمة التي توجه اليها السياسة الجنائية ، ذلك ان الجريمة في دأنا لها مفهوم قانوني ودأخل هذا المفهوم يوجد اخر حسب المفهوم الاجتماعي ، فالشرع قد يعيد من فعل معين جريمة لان الذي يفرضه درجة من الخطورة لسببب لفظه بالمطابق . ولكن المجتمع قد لا يرد ذلك الفعل الى الجريمة ، فيستفي او يقل احكامه بالمسؤولية المدنية او الاجتماعية بل قد لا يرد الفعل ، ومن هذا القبيل بعض القوانين الحديثة على ما اشترنا اليه فيما سبق . وهناك فرق بين المفهوم الاجتماعي للجريمة ، والمفهوم الاعلاني ، فالدائرة الاخرى كالموسع يكتفي من الاولى حيث لا يتدخل الشرع بالعقاب على كل الاعمال القاذرة الاخلاق ، ويعتبر المفهوم الاجتماعي على جزء من الاعمال التي يتناولها الشرع بالجريمة ، فدائرة المفهوم الاجتماعي تطوي داخلك دائرة المفهوم القانوني . والامر يدعو الى بعض من البيان .

فخرج شراح القانون على تعريف الجريمة بأنها كل نشاط يصدر من الجاني - ايضاً كيان هذا النشاط ام سلبياً - يقرر القانون عقوبة من اجله . ومن هذا يؤخذ وجوب توافق عدة امور في فعل ما حتى يمكن اعتباره جريمة من اسوع النموذج القانوني الذي ينشئة التشريع . واول هذه الامور ان يصدر النشاط من الشخص ، بمعنى استعماله لقدراته في ايجاد معين يريد ، ويستوي حينئذ ان يكون توجيه النشاط نحو الافراد فعل معين او ان يكون بعدم توجيهه نحو القيام بواجب محدد . ويتبين ايضاً ان يكون النشاط مخالفاً للقانون ، فالقانون يخاطب الافراد اما بتعديدهم من ارتكاب فعل معين او بامره بامان تصرف ما ، ويجب انقائه ولا عد الفرد مخالفاً . ومن الضروري للشخص - حتى يتناسب على تناسله - ان تتوافر فيه الاعلية لتصل نتيجة ادائه ، فيكون معزوماً على الاعمال التي تصدر منه . ولا يكفي ان يخالف الفرد نواحي القانون او اوامره حتى يعد مرتكباً لجريمة ، وانما يجب ان تكون هناك عقوبة مبررة لتطبيق هذه العقوبة .

والجريمة بالمسورة لغة البيان تدخل في إطار النموذج القانوني الذي وضعه الشرع ، بيد انه من ناحية اخرى بالنظر الى طبيعتها لا يخرج عن كونها فعلاً في مجتمع معين ، ومن اجل هذا

لقد الجريمة ظاهرة اجتماعية بما نعنيها من علاقات سواء بين الأفراد المجتمع بعضهم وبعض أو بين الأفراد المجتمع والدولة ذاتها ، والأصل أن العقوبة توقع العقاب جراء الخروج على التواعد المقررة في الجماعة أو ما من شأنه أن يخل بالأنس والنظام فيها ، وكان هذا واضحاً في الجرائم التي يشتمل فيها عنصر الصعود كالقتل والتزوير والاستيلاء على أموال الغير في صورة المقتطفة ويتناول منها شعور الجماعة فلتتحرك فيها عاطفة القصاص من الجنائي ، ولهذا ما كان القانون الجنائي يتدخل في العلاقات الخاصة بالأفراد مما يحدث فيها من أخلل بالانتماءات القربية طبعاً ، وإن أصبح مدونات الجرائم التي صدرت في القرن التاسع عشر تكلف من هذه الحقيقة بما جاء فيها من أنواع الجرائم والعقوبات . ومن أجل هذا كان هناك الفصل دال بين الأحكام الواردة في قانون العقوبات بوسعه أحد فروع القانون العام وبين الأحكام الواردة في القانون المدني بوسعه أحد فروع القانون الخاص .

وكان من شأن التطور الحديث أن تدخلت الدولة في كثير من العلاقات الخاصة على وجهين : الأول منهما تنظيم تلك العلاقات الفردية على النحو الذي يحافظ على مصلحة طرفيها ، والأخر كإقامة احترام تلك التنظيمات بما تضمنه الدولة من إجراءات على مخالفتها باعتبارها مساساً بالسلطان . ولم تقتصر الاستعانة بالجزاء الجنائي على دائرة العلاقات الناشئة من أحكام القانون الخاص ، بل امتدت إلى الأحكام المقررة في بعض فروع القانون العام كالقانون الإداري الدستوري والاداري المالي .

ولقد اقتصر العقوبات الجنائية على مبدل العمل معونة وإن المشرع إن بعدد من الجرائم ما رآه لها من خطورة على المجتمع الوحيد فلهذا ما قاموا بحلها بالنسبة إلى جرائم التشرد والاستيلاء وحمل السلاح والمخدرات . وقد أخذ بعض المشرعين بالحاجة إلى تنظيم أساسية مسائل معونة في مختلف شؤون الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية ، وبهذا على احترام أحكامها بقرن المشرع مخالفتها بجرامات مما نرى عليه في قانون العقوبات ، والمساعدة حالياً في كل المثل أن غالبية التشريعات تنحصر في حلها بما خصوصاً لجرم مخالفة بعض أحكامها إذ بهذا يظهر سلطان الدولة في فرض التواعد التي تراها كغاية لتنظيم مختلف شؤون الحياة . ولقد استلقت هذه الظاهرة نظر الشراح ودعته إلى دراسة العقوبات الجنائية المقررة في غير مجال العقوبات ، وهل هي لتسليم مع الغاية من العقوبة ومع الأسس والنظريات التي يبنى عليها علم العقاب من عدمه ؟؟؟ .

والأصل في القانون أنه صمدى لحاجات مجتمع معين في وقت معين ، ولذا فانه من طريقه يمكن التعرف على ما كان عليه حال جماعة ما في عصر من العصور ، وهذا الأمر أشد ظهوراً في القانون الجنائي لامتداده الوثيق بالجريمة التي تعد إحدى الظواهر الاجتماعية . ولقد توسعت مجرمات القوانين الحديثة في القرن الماضي كما قلنا ، وكانت تعبر عن الظواهر الاجتماعية لأفراد المجتمع العالم وقت وضعها وكان القانون الجنائي من بينها .

فالجريمة المزدانة تكون تصرفاً يتأذى ويضر ربحه الشعور العام للمجتمع ، فيستوجب المشرع لذلك الشعور ويقرر من أجل العقاب ، بسبب ما رآه التصرف من أخلل بالنسب المجتمع ذاته . إذ أنه ما كان المجتمع يتكون من مجموع الأفراد القانونيين له وكان الأصل في الفرد البقاء استجابة

الفرقة القائمة فيه ، تلكه الشان بالنسبة الى المجتمع ، وهذا يتلاني الفرد والمجتمع - كما سبق القول - في حرية حسب البقاء ، وبمجرد المجتمع الدواع منها عند اي اختلال أو اضطراب فيه - على ان الجريمة قد تكون إما صورة اخرى حين ينقلب المشرع كما يراه من مصلحة المجتمع تأسيساً على ان العمل يمثل خطورة فعليه على قتاله أو نظامه . وقد لا يستبين التسعور العام للصحة العامة البقاء - لتشريع فلا يحس بما في التصرف الذي يجرمه المشرع من حساس بالانسان والمؤسسات التي لسوءه ، ولذلك تنشا حوة بين موقف المشرع من ناحية ، واستجابة الجماعة له من ناحية اخرى .

ولو اردنا ان نضرب مثالا لهذا لوجدناه في التشريعات الجزائية ، فهي تنظم لمولى الجزائية وكيفية سدادها باعتبارها جزءاً من ميزانية الدولة التي يعود لفعليها على المجتمع كله . ومع هذا يدخل في مقيدة كثير من القوانين ان التعزيب من الجزية لا جريمة فيه من الناحية الاخلاقية ، وهم يقاتلون فعل التعزيب بجريمة اخرى ماثلة كالسرقة أو التمسك ، حيث ينظم العمل مدونات على مال الفرد ، في حين ان عدم سداد الجزية يسفر عن ابقاء المال في حوزة صاحبه ، ولا يمكن في نظر الاخلاق العامة ان يعد السرقة أو التمسك مثل التعزيب من الجزية . ولذلك نجدهم يعملون على القانون حينما يقر بعض العقوبات الجنائية على ما يفرضه المشرع جريمة جزائية (١٩٤) . بل لقد ذهب البعض قديماً الى القول بان كل استيلاء على حق الدولة من هذا القبيل لا يتسبب بعدم الشرعية ، وان من يقوم باداء الضرائب هو مسئول سداد (١٩٥) .

فان التوطين من الجرائم التي ينبغي ان تعاقب العقوبة الجنائية التي يكافئها . هل هي الافعال التي يجرمها المشرع القواني التي يتجسدها ، أم انظر الامر على العملي لتجاوب واقعاً مع التسعور الانساني العام ، والتي تقتضي فيها ان التمسك مع خلافات لم جوهرية ، يصرف النظر عن زعمها أو ظروفها (١٩٦) ؟

نرى ان العناية والحراسة يجب ان يوجهها الى النوع الاخر ، اي الجرائم التي تفس التسعور الانساني العام ، ويمكن تعديدها بأنها الجرائم التي تفس مقومات الفرد كاستيلاء له الحق في حرية عائلية ، وهي ما يكون فيها مدوان على شخصه أو حرته أو ماله . فهذه الافعال فدية قدم الانسان ، ومنشأها الفرائض التي اوجدتها له سبحانه وتعالى في الانسان كما بينا ، والتي توجد في كل زمان ومكان ، وهي التي يجارها باحثون فيها لانها تتصل بالجابب الانساني والنفوس الفرد ، والتي لم يفسل العلم بعد الى نتائج قاطعة في اسرارها . ولو أننا رجعنا الى التطور التاريخي للفكر الفلسفي في مكافحة الجريمة كما وجدنا في ذهنة الاصور التي نشرها فيها ، وانها كانت الافكار تتناقل من دولة الى اخرى وعبرى دراساتها ، ان الجزية في اساسها واحدة في كل دولة . ولو كانت الجريمة محلية من خلق المشرع لا حظيت بعناية المشرعين في الدول الاخرى - ويؤدي هذا التعدي الى نتيجة مطابقة غاية الاعمية - ذلك لنا لما كنا نصدق ونضع سياسة جنائية في مكافحة الجريمة ، فمعنى هذا اننا نصل بكثر من اجرة الدولة ، وتعديد نظام الجريمة يؤدي الى تركيز الاهتمام في مكافئتها ويوصل الى نتائج ايجابية ، وعلى العكس من هذا

Delgado Tullio, Droit pénal fiscal, 1938, p. 49 et s.

(١٩٤)

Flariet, Andre, L'évasion fiscale et l'assistance administrative entre Etats, (١٩٥) 1938, p. 13 et s.

ألا أصبحت دائرة الأجرام تلتصق بالجهد ، وضغطت النتائج الى الدرجة التي قد لا يكون لها اثر ظاهر يجعل الناس يهرب الى قلوب القاضين على مكافحة الاجرام .

وأما الجريمة التي يظن أنها تتوسع لطروف خاصة وجبراً وراء منفعة يريد تحقيقها فالحقا تختلف من مجتمع الى آخر ، بل أنها تظهر في المجتمع الواحد وفق الأزمنة المختلفة . فالعناصير الواحدة قد يختلف معناه وأثره من مجتمع الى آخر . ونظراً لطبيعة الجريمة الخاصة على النحو السابق ، تختلف وسائل المجازاة عنها أيضاً حسب كل مجتمع وحسب زمانه ، ذلك أنها دولاً رهيبة بطروف خاصة قابلة للتغير والتبدل بل والازوال . والمفروض حينها ينبغي لمؤسسة تلك الجرائم فأنه ينبغي الوسائل والجزاءات المناسبة وقد لا تدخل في المفهوم العام للجزاء ، التي يكون من شأنها التأديب في كل من تسوده نفسه لاوتكافأ . والمثال البليغ لذلك الجرائم المدنية والجناسات الاقتصادية .

ولذا حددنا الجريمة على الوجه آتف اليان وتكونت الغاية من السياسة الجنائية هي مكافحة الاجرام ، المتضمنة هذا بيان الجريمة باعتبارها ظاهرة في المجتمع ، ذلك أنها متى وقعت أصبحت حدثاً فيه تسوجب إجراءات معينة ينص عليه القانون . على أنها قبل هذا قد أصبحت لها العناصر التي أدت الى وقوعها ، وهي من بعد الاجرام ذاتها القانونية ترجع الانتفاة الى وجوب مباشرة الإجراءات اخرى بقصد حماية المجتمع من معاودة ارتكابها . فالجريمة اذا لم يحدث مكافئتها لا يوجد على أنها حدث مجرد بعيد عن الأسباب السابقة عليه او بالظروف اللاحقة له . ونحن نعتبر الجريمة ظاهرة اجتماعية ، لأنها ظاهرة من الظواهر في مجتمع معين ، وجاءت معادلة القوانين ونواحيس هذا المجتمع ، ومن ثم فهي من طبيعة الناس ، وأساسها في حصول الوصول الى مكافئتها والقضاء عليه لتتغير ظروف مختلف الظروف العامة بالمجتمع الذي وقعت فيه . وفصلنا عن المجتمع ذاته ، فإن الحديث الخاص بالفساد يرتبط بدوره بالجريمة ، سواء أطلق باعتبارها فرداً في أسرة ، أو كان ذلك في نطاق تنظيم عمل معين . وأخيراً فإن الفرد ذاته بوصفه انساناً يختلف عن غيره من الأفراد ، فلا يوجد الفرد الذي يتطابق مع غيره في كل ما يتعلق به ، ونحن اذا تكلمنا على الفرد العنصرى فالحقا نتناول النواحي الخالصة والتي تتوافق بوجه تقريبي في جميع الأفراد .

وهذه الظروف المختلفة سواء تعلقت بشخص الفرد أو محيطه الخاص أو المجتمع الذي يوجد فيه ، ترتبط ببعضها ارتباطاً وثيقاً ، ويؤثر كل منها في الآخر تأثيراً يختلف معناه من فرد الى فرد ومن واقعة الى أخرى . ومكافحة الاجرام تحتاج الى دراسة مستفيضة لهذه العناصر جميعها لتتصل الى تنظيم عام يمكن الوصول به الى مجتمع يقل فيه الاجرام الى درجة كبيرة ، وإن كان لا نعدم إطلاقاً ، ذلك لأن الجريمة لا تسقط بالقوانين على ماسلف القول . وذلك الدراسة تنفرح حتى أنها تتناول طرفاً ثالثة بخلافها ، وليس هذا مجالنا . ونحن نكتصر على الجريمة من جانبها القانوني والقطبي اوصلاً الى الهدف الأساسي من السياسة الجنائية وهو مكافحة الاجرام ، ويكون هذا بعد ولوع الجريمة .

أما قبل ولوع الجريمة ، فإن العمل على منع ولوعها يعتبر من عمل الأفراد الضبط الإداري ، وذلك بما يتولون من إجراءات ، كنظيم الدوريات والمراقبة الحراسة ومراقبة الشخصية لهم . وذلك مهام متعلقة بالأمن في ذاته . وبما بلغ هذا العمل من الاتساع فإنه لم يصل الى مكافحة الجريمة الا في أضيق الحدود . ولكن مكافحة الجريمة ليست وظيفتها تكون بمحاولة القضاء على أسبابها .

والأسباب التي قد تؤدي إلى وقوع الجريمة هي على نوعين أولهما أسباب عامة أي تتعلق بالتواضع العامة في المجتمع ذاته ، والثاني الآخر أسباب خاصة تتعلق بمشروط الجريمة نفسه .

والتواضع العامة التي تتصل بالأسباب الجريمة قد تكون سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية فلا شك أن الأنظمة التي تحكم هذه التواضع الثلاث لها دخل كبير في الاجرام . فالضغط السياسي قد يكون من الأسباب المؤدية للاجرام ، على عكس الحرية السياسية . والعقوبات الاقتصادية دور كبير في ضبط سائر الاجرام ، لأن الكثير من الجرائم خاصة ما تعلق منها بالأموال يقع تحت تأثير أسباب اقتصادية للفرد . وكذلك فإن العلاقات الاجتماعية التي أسود في مجتمع معين أثرها في الاجرام ، ظهور الزنا ، زيادة أو نقصان . وعلى ما قلنا تحتاج هذه التواضع المختلفة إلى دراسات مستفيضة .

أما التواضع الخاصة فهي التي تتعلق بشخص الفاعل سواء تعلقت بالجنس عليه ، أو الوسط الذي يعيش فيه ، والامارة التي نشأ فيها وحالات الشخصية كالسن . وهذه التواضع كذلك تحتاج إلى دراسات مستفيضة لتعرف أثرها في مسببات الاجرام ، والعمل بعد هذا على علاجها . ولما كانت كل دولة مختلفة عن غيرها السياسية والاقتصادية والاجتماعية عن غيرها من الدول فإن نفس أسباب الاجرام المختلفة بها تحتاج إلى دراسة خاصة بها .

وإذا انتقلنا بعد هذا كله إلى المجال بعد ارتكاب الجريمة ويولدت في ضللتها الاجرامات التي رسمتها القوانين ، فنكون بعدد شخص سبق له ان اجرم وهذا يدعو إلى توجيه الجهود نحو العمل على عدم تواتره إلى طريق الجريمة . ولأننا في كل هذه المراحل نصل بالمرحلة الأولى إلى مرحلة القضاء على الأسباب المتصلة من الظروف السياسية والاقتصادية والاجتماعية في دولة ما ، لأنه بالتطبيق على أسباب الاجرام التي لابد من فلا يلزمه الفرد غرامة مالية . ولكن هناك الجرم في ذاته الذي يحتاج إلى اجراءات معينة داخل به إلى الطريق القويم ، قد يبدأ بعضها مع الاجراءات الجنائية التي لابد من قبله ، كما أنها قد تقوم بذاتها مستقلة بعد انتهاء تلك الاجراءات ، وتطرب مثلا لهذا الرعاية اللاحقة بالتساخين المرحح لتتم بعد قضاء فترة العقوبة .

وإذا كان موضوع كلامنا يتناول الجريمة بعد وقوعها ، أي الاجراءات الجنائية التي تبدأ مباشرة من وقت وقوعها إلى حين انتهاء الجهات القضائية والجهات التعاونية لها من امر الجريمة ، فإن هذا يقتضيها تناول الدعوى الجزائية بالبيان محدد من مراحلها المختلفة وما يمكن ان تسلكه من اجراءات تساعد على مكافحة الجريمة ، وعلى الأخص الأخطار الجسدي وإعادة من سبيل الاجرام ، والانتقال به إلى الطريق القويم .

على أنه لما كان ما نتناوله الاجراءات الجنائية هو امر الجريمة ، وجب علينا بيان مسالكين على جانب كبير من الأهمية ، **الأول** تحديد الأفعال التي تعتبر جريمة في خصوص موضوعنا بالذات ، **والأخرى** هي رد الفعل الذي يواجه به المجتمع امر الجريمة .

وبالنسبة إلى الأمر الأول - أي تحديد مرادف من الجريمة - فقد سبق القول بأنها إما أن تكون من خلق القدرع لظروف معينة ولصالح خاصة ينبغي حمايتها أو يتأذى منها التسبب في الأضرار بوجه عام ، ولذا إن كلامنا ينصب على النوع الأخير - وأهمية هذه التفرقة ليس فيها بترتيب طبعا بعد ذلك من نتائج - وأولى هذه النتائج أن القدرع يستطوع بالنسبة إلى الجرائم

التي من النوع الأول أن يجرم ما يشاء من الأفعال، ويقرر لها العقاب المناسب أو ما يراه من التقدير الآمن ، كما هو الحال بالنسبة إلى الجرائم الاقتصادية . وعندها لو جعل نظر هذه الجرائم من اختصاص معاكم خاصة لتخرج من الاختصاص القضائي العام . وبهذا نعلق أمرين: الأول أن نرفع عينا بذكر مع الزمن عن كامل السلطة القضائية ، ذلك أن المساعدة حاليا أن تلك الجرائم كانت بدرجة كبيرة حتى أنها تستغرق وقتا وجهدا كبيرين من القضاة . والأسر الآخر يرتب على الأول ، وهو نزع القضاة لدراسة الجرائم دراسة حقة في وقت كاف يجعل القاضي يتخذ الاجراء المناسب الذي يتفق مع كل مرتكب لجريمة تطبيقا لسياسة التفريد العقابي القضائي ، ويؤدي إلى تحقيق الغاية المرجوة من كل اجراء يهدف إلى مكافحة الجرائم . وبذلك لا يصبح القاضي في إصداره الأحكام مجرد أداة لصناعة حسابية .

وأما الأمر الآخر - الخاص برد الفعل الذي يواجه به المجتمع أمر الجريمة - فقد سبق أن تناولناه ضمن تطور الفكر القضائي بالنسبة إلى العقاب ، على أن الأمر الذي مستطقت النظر أن ذلك التطور يشتمل على اتجاهين أساسيين: كلما صير الوقت ، ومعنى هذا أنه مع تقدم الإنسانية تتغير النظرة إلى مرتكب الجريمة فبعد أن كان ينظر إليه على أنه عضو المجتمع صار في نظر الجماعة شخصا ضل الطريق ، وإن وجبت مجازاته إلا أنه مع ذلك ينبغي الأخذ بيده ومعالجته على أن يعود إلى الحياة الطبيعية من جديد ، حتى وصل الحال إلى إيراد مبدأ متطورة تنظر إلى المتهم كمرضى في حاجة إلى رعاية لا كجرم في حاجة إلى عقاب . ومن هنا يتعين علينا تحديد رد الفعل الذي يواجه به المجتمع أمر الجريمة .

ورد الفعل في مواجهة الجريمة أمر استقر عليه الرأي في غاية تدريجية تحقيقا ، لتعال في مصلحة المجتمع من ناحية ، ولتقلص الفردانية من ناحية أخرى . فالجريمة حدث في المجتمع أطلق بها ينبغي أن يسوده من مفهوم راسي ، وهي بذلك حادثة يجب أن يتحرك المجتمع في مواجهتها ليعيد القدرة فلا تقع الجريمة مرة أخرى . أو أن الجاني هو أحد أفراد المجتمع ويقيم فيه حتى بعد وقوع الجريمة ، فالمجتمع لا ينبغي منه ، ولكن حتى لا يضر بالمجتمع من جديد بحسب أن يسعى هذا المجتمع للإصلاح .

ونحن نرى وجوب التمسك بالقوة أساسا كرد فعل يواجه به المجتمع أمر الجريمة ، ذلك لأن أي فكرة تدور في مجتمع معين لن يتخذ لها النجاح إلا إذا كان المجتمع قد تعبأ لقبولها ، فالانكار والاراء التي تبدو غريبة على المجتمع لا تقبلها ، ومعنى هذا أنه لن يحاول في تحقيقها ، وإن طرأت عليه فانه يتصاعد لها بغير ايدان ويقللها عند أول ساحة يستطيع معها أن يتخلص منها . فلذا لزمنا الاختيار بين فكرة العقاب وفكر الاجراء العلاجي أو الوقائي ، لا بد أن نستكشف موقف المجتمع . فلما وقعت جريمة من الجرائم بالصورة التي سبق لنا لمعالجتها - فعل بغير المجتمع افعال سبيل الجاني تأسيسا على أنه في حاجة إلى علاج لا إلى عقاب ! لقد رأينا فيما سبق أن أحد التبع الذي وجه إلى القدرة الوضعية ، أساسه معاولتها التخلي عن فكرة العقاب ، وما كان ليقدر لهذه الفكرة النجاح ألاها لتعارض مع شعور الجماعة .

لقد وجد الأفراد - الذين يتكون منهم أي مجتمع - وهم يؤمنون في وجدانهم بفكرة الثواب والعقاب ، أي الثناء من أعمال الخير والعزاء على أفعال الشر ، نجد هذا الإحساس في الصغار والكبار أي في أفراد المجتمع عامة ، فالطفل الصغير يجد أن يبدأ في ارتكاب ما يحرقه بأمر بأن هناك ما يحرق عمله ، وهناك ما يمنع عليه أفعاله ، فإن ارتكب فعلا خاطئا لا يلقاه أصابه عقاب يؤذي

إلى الإكراه على أية صورة كان الآثم . والعاطفة الدينية التي تقوم في وجدان كل فرد المسلمة بالخشية واجتهاد طيبة ، وانفردت من الرزقة ويهدد بالجرم عند اختراقها . قال تعالى في سورة النساء : « من يعمل مثقال ذرة خيرا يره » وقال تعالى في سورة الزلزلة : « من يعمل مثقال ذرة خيرا يره » ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره » فكل من يعمل مثقال ذرة خيرا يره ، أو القاء فكرة الآثم من الخطأ أ نحرى أن الخطأ لا يمكن الاستغناء عنه ، والآثم في العقاب لذلك على أن لا يقصر في معاقبة الآثم على مجرّد الإبداء أو الخطأ ، بل الآثم على أية صورة كانت حتى ولو كانت لنفسه ، لأنه يعمل معنى الجرم . ولقد تطور العقاب ذاته بعد أن كان ينقسم بالقسوة والخطأ ، ولأنه منه تلك الصفة ، حتى أصبح الآثم يمثل في مجرّد فقدان الحرية .

وإذا كان العقاب المراد لازماً بعدد من وفاته جرمية ، فإن المجتمع لا يتخطى عن فاعله لأنه أحد أفرادها ، ومن لم تقوم وظيفته في محاولة إصلاح امرء ، وإعادته إلى السبيل القويم . ولا شك في أن الآثم الذي يستلزم العقاب مما يساعد في الوصول إلى تلك الناية ، لأن التجربة التي مر بها الأمم ، سواء يجعله يتورع كثيراً فيسأل الإقدام على جريمة جديدة . ولكن الواسف عند هذا يجعل مواقف المجتمع سلبية يستند متركب الجريمة . ولا شك أن هناك أسباباً دفعت به إلى سلوك سبيل الجريمة ، فليس من أن توجب العقاب عليه لم يسفر عن أسباب أخرى تعلق أماله الطريق القويم . ومن هنا نبرز وظيفة المجتمع في تشجيع وإجابه التحرك ومساعدة الجنائي منذ بداية الإجراءات الجنائية وخلالها وحتى بعد الانتهاء منها .

وعلى أساس ما تقدم لا يمكن الإقدام بمجرّد الآثم الذي يجب الإحسان أو ترك فعل من المجتمع إزاء الجريمة التي ارتكبها ، لأنه إذا كان الآثم لا يتولى مجرّد محاولة إصلاح الأمم وإعلاج أمره لأن هذا أن يترك المجتمع ، ولكن تحقيق الناية المرغوبة يكون بالمجتمع بين الأمرين معاً ، جرم وإصلاح .

وإذا كنا قد حددنا نطاق بحثنا في الإجراءات الجنائية التالية أو نوع الجريمة . أي في الدعوى الجنائية . نعين طبعاً تحديد الفرد من هذه الدعوى . ونعرف الدعوى الجنائية عادة بأنها الطريق المرسل إلى التحقيق من وقوع فعل معين ، وإن هذا الفعل يشكل جريمة في القانون وإن هذه الجريمة يناط بها شخص معين أو وقع امرؤها على الضأ فيبقى بالادانة أو بالبراءة . فالدعوى الجنائية على هذا الأساس تمر بمرحلتين ، الأولى مرحلة التحقيق الابتدائي الذي يشترك السلطة المختصة به ، والمرحلة التالية هي مرحلة التحقيق النهائي الذي يجري أمام المحكمة . والمسؤال الذي ينشأ عن معرفة مكان مرحلة تنفيذ الحكم من الدعوى الجنائية ذاتها ، أي هل يعتبر التنفيذ جزءاً من الدعوى الجنائية أم أنه إجراء يبدأ بعد أن تنتهي هذه الدعوى أو بصورة أخرى ينشأ التساؤل عن بداية ونهاية الدعوى الجنائية .

تعتبر الدعوى الجنائية استعمالاً للحق المجتمع في مؤازرة الجنائي ، ومع هذا فلا ينبغي هذا الحق مثلاً لفرد معين ولا حتى ملك للهيئة العامة ، وإنما هو حق تستعمله هذه الهيئة من المجتمع . والحكم الذي يصدر في الدعوى يكون لسلطة المجتمع وتنفيذه واجب ، إذ أن القانون يحكم أية هيئة ما لم ينه الأمر إلى تنفيذه ، لأن الناقية من العقاب لا تقف عند مجرّد وصول المجتمع إلى تقرير حقه في مجازاة الجنائي ، وإنما تمتد إلى محاولة إصلاحه ، ومنع لزم من الإقدام به ، ولا يتعلق هذا ما لم يكن تنفيذ الحكم يقينياً .

ومنى كان الأمر كذلك - أى متى كانت أهمية وفائدة الحكم الجنائي تكمن في تنفيذه - فإنه لا يمكن فصل الإجراءات القضائية السابقة على التنفيذ عن إجراءات التنفيذ ذاتها ، لأنه لا معنى ولا فائدة لوجود الواقعة منهما دون الأخرى . الأمر الذي ينتج بنا إلى أن الدعوى الجنائية تنشأ من وقت وقوع الجريمة حتى الانتهاء من التنفيذ ، لأنها تمثل الحالة التي يقع المجتمع ، وهو يقوم بمجرد وقوع الجريمة ولا ينتهي إلا إذا نفذ الحكم الصادر في الدعوى الجنائية .

والقد أصبحت مرحلة التنفيذ في الدعوى الجنائية طبيعة خاصة ، حيث لم يعد الأمر مقصوراً على مجرد اقتضاء المجتمع حقّه من مركّب الجريمة بجراء بوضع عليه ، إلا عقب شخصية المجرم دوراً كبيراً في هذه المرحلة ، حيث ينبغي العمل على تربيته وإصلاحه وحتى في المرحلة السابقة على الحكم في الدعوى نجد أن القانون قد منح القاضي سلطات واسعة لينتخب منها ما يراه منمناً مع مصالح المجتمع والتربية ، فاعطى حرية تقدير العقوبة بين حدين أدنى وأقصى ، كما منحه حق الأمر بوقف تنفيذ العقوبة ، ولعل هذا من الصلاحيات التي تهدف ذات الغرض . وحتى تستمر الفائدة من هذا الإجراء مع مرحلة التنفيذ يكون من الأوفق منح ذات السلطة التي لزموت الجسور أو التبريد للإشراف على تنفيذه ، وهذا ما يقتضي به النطق الذي يفتق مسع واقع الأمور ، فنقتضي جهة واحدة بكل الإجراءات أو صلة إلى ذات الفائدة .

ونقد يعتقد الإجماع على وجوب أن يتعدى الإشراف المذكور إلى جهة قضائية ولا يترتب في هذا الصدد بالقول بأن التسمية بغيره من المثلثين - كل من اتّان بالنسبة إلى موقعي الإدارة القضائية - فيجب أن يضاف لهم في الواقع عنصران ، فالحكم لا يتكلم من مباشرة مقام دون تأويله بالسلطة التنفيذية . هذا فضلاً عن أن هناك من الأسباب ماوجب أن يتعدى بالإشراف إلى السلطة القضائية ، فهذه الجهة هي التي تتركز مافى الأمر لا سيما فيما يتعلق بالسلوك الإجرامي ، ومن لم يستطيع تقدير ما إذا كان الإجراء الذي يباشر قبله يؤدي إلى إصلاحه أم أنه لا يفيق أن يكون إجراء تنكاليا . فقد يستلزم الحكم عليه خلال فترة التنفيذ سلوكاً لويماً يؤدي إلى سرعة الإفراج عنه . فبالإضافة إلى المجتمع سقط في قوة الجريمة من جديد . وفعلنا من هذا فإن مهمة القاضي لتتقى عادة عند الحكم بالعقوبة بموجباً تنقطع صلته بالحكم عليه ، الأمر الذي لا يتفق مع إجراءات الدفاع الاجتماعي التي تتطلب وجود التماسق بين تقرير الإجراء ومباشرة تنفيذه بالفعل . ولقد أدى هذا إلى وجوب إلغاء التفرقة القائمة بين مرحلتى الحكم والتنفيذ . وأخيراً فإنه لا كانت إجراءات الدفاع الاجتماعي طبيعتها متغيرة وفقاً لمعطيات إصلاح الحكم عليه فإن هناك احتمالاً أن نرس بالحرية الفردية ، وحاشى هذه الحرية هي النجعة القضائية (١٠) .

والشككة بالنسبة إلى القاب لا تتفق بمجرد الحكم عليه ، فينبغي أن يقرر الإجراء الذي يمكن من إعادة التمس إلى حقيرة المجتمع . وكان من شأن الأفكار الاشتباكية المعقدة أن تفرقت النظرة

Pierre Bouzas, " Le controle de l'exécution des mesures de défense sociale " . (١٩٦١)

Revue internationale de droit pénal, 1957 p. 379.

وراجع : دور القاضي في الإشراف على التنفيذ الجنائي ، الدكتور حسن الرصاصي والدكتور محمد إبراهيم زيد ، ص ٩ وما بعدها .

إلى العقوبة وأصبحت وسيلة إصلاح تعمل على إعادة حياة القاتل في المجتمع ، والتي ينحلق هذا إذا قسمت الإجراءات القضائية إلى مرحلتين - ماقبل الحكم وما بعد الحكم أي مرحلة التنفيذ - كل منهما منفصلة عن الأخرى ، فمن الصعب تصور الرابطة بين تنفيذ العقوبة ومن أصدر الحكم بها . لهذا التنفيذ لا يفترض أن يكون امتدادا لتدبير القضاء ، كالتعلق بالنسبة إلى تنفيذ العلاج الطبي بعد تشخيص المرض (١٩٥) .

وإذا كانت الجريمة ظاهرة اجتماعية ، فيفترض أنها تحدث بغير من غرض في الجماعة ، أي الإنسان وهو الذي توجه إليه العقوبة التي يرسمها المشرع والتي هي موعظة بحدوثها . وهنا تعرض مسألة جديرا بالتعريف هي معرفة من من المتهمين يقصد بتلك العقوبة ؟ هل كل منهم أيا كانت حالته أو الجريمة المستندة إليه ؟ أم تقصر على فريق معين وعلى ضوابط محددة ؟

لو أردنا أن نعمل إلى حل مقبول ومعتبر في هذا الصدد ، لوجب علينا أن نحدد بوضوح الجماعة ، حتى نؤمن بجديوى إلى اجراءات يمكن مبادئه والعمل في العقوبة على نجاحها . والجماعة في حياتها العادية ترى أفرادها يستولون في مختلف نواحي الحياة ، وحتى تشعر بألمها لا ترى مبررا لانتقال مجازاة من يقع منه خطأ في حثها ، ومن على هذا الأساس تعرض في الناس جميعا لأصغر ملامح أهل التحمل النسبوية المتأخرة . فإن حدثنا في هذا الأمر ففقدت الجماعة لغتها في مقوماتها ، أو ليس لها إلا القاصر . ولما كانت الإجراءات الدفاع الاجتماعي على الصورة التي يتناول بها أصحابها تسبيل إجراءات ترميمية واجتماعية ، وقد يقصر الأمر بالنسبة إلى شخص معين على هذه الإجراءات وحدها لا يرى جوارها في الجماعة أنه لا تشعر بالوعي منها أو الانتعاج بعددائها إلى درجة أنه ليس هو كبقية في الجماعة . ولهذا أن نريد تلك الصيغة لنجاح لوجب قصر تطبيقها على أشخاص يسهم المجتمع بأنهم خطأ جديرون بإصلاحها قبلهم . وإن انحلت المطبوعة بعد هذا في العقوبات بصورة الخلف التي كثيرا ما تكون سببا في العودة إلى الإجرام . فإن هناك من الأنظمة القانونية ما يعالج تلك الصورة ، ومنها على سبيل المثال أيرلاند والعقوبات .

والخروج على القواعد العامة في قانون العقوبات وقانون الإجراءات الجنائية ؟ ينشر - في رأينا - ألا بالنسبة إلى الأشخاص ينشئ على المجتمع من اجرامهم أو تدافعهم في نيل الجريمة . فالأفراد الذي يقع منه ما بعد جريمة في القانونين يمثل خطورة على المجتمع ألا إذا وجد احتمال بعودته إلى طريقها ، أما لو وقف الأمر عند تلك الجريمة وحدها ، فهي حدث وقع في المجتمع والتي لم يترك مع فائده . ولهذا يكون المجرم المعتاد محل الترميم . وكذلك التنازل بالنسبة إلى المجرم الشاب ، إذ أن احتمال بعودته إلى الجريمة ضالما دائما . ويحتاج الدراسة معمقا الحدث الصغير إذ لم تكتمل فيه بعد مقبرة ملامسة لآثاره الضالعة . ومن الطبيعي أن تكون لكل فريق الإجراءات التي تناسبه . وهذا الاتجاه هو الذي نسير عليه أكثر من التشريعات حيث نلخص

Paul Cassat : La prison de 1935, p. 97, Jean Guenin : "Introduction à une..."

proceedure pénale rationnelle de prévention et de défense sociale". Revue pénale suisse 1959, p. 190.

الأحداث باستخدام خاصية فيما يتعلق بذاتية العقوبات والجزاءات . وهو الحال أيضاً بالنسبة إلى المعلنين والشواهد من المجرمين كما سبق الإشارة في القانون البلجيكي . ولا داعي مطلقاً لتغيير كامل في الأنظمة الجنائية القائمة بشكل لا يتجاوب مع المبادئ العامة . ولا يمكن قبول إلغاء النظام القائم القاد كليا . ولكن الواجب هو هو مراجعة التشريع الحالية المعقدة .

ولعل هذا هو ما دعا المصنف حركة الدفاع الاجتماعي الحديث إلى القول بأن حركتهم الأساسية لا تهدف إلى إلغاء قانون العقوبات ، ولقد عبر عن هذا بيان جرائن في قوله : « إن القانون والدفاع الاجتماعي يتكاملان ويكمل الواحد منهما الآخر ، وليس مستبعد أنهما لا يتلاقسان . إن الدفاع عن المجتمع ليس هو الدفاع الأمثل من الدولة ، على أنها المصنم الذي يمتحن ويعظم الإنسان ويعظمه . فلي يكون لغة خط الدفاع من هذا ولا أشد غمرا . إن الدفاع الاجتماعي متفانا الجهاد الإنساني يقدم الإنسان والنظم الاجتماعية والحكومية معا . ولتوصل إلى تحسين الوضع المجتمع وحمايته هو ذاته إلا إذا وضعنا الإنسان في مكانه في المجتمع وعقليته حقوقه واستمرنا كرامته وأخلاقنا في في الاعتبار متعلقات بمعادته » .

واعتقد الأشخاص الذين نرى في موضوع الجزاءات خاصة عقابية وإصلاحية أمر واجب يقتضيه احترام الحرية الفردية ووجوبية الجزاء والعقوبات . وعلى أولا المجرم التسلسل - وهو في نظرنا من حيث أنه الأفراد الذين تسببت أفعاله من توجيه تصرفاته نتيجة لمرض عقلي أو نفسي أو عصبى - فمقدم تقديم الواسع الذي يترك في أذهاننا من شأنه أن يترك الباب مفتوحا للاكتشافات الطبية الخاصة بهذه الفئات من الأفراد خاصة يستفاد فيها برأي رجال الطب العقلي والنفسى كثير الأهمية إن شاء الله تعالى المجرم الثالث أو الالتزام الحديث على التحديد الذي يبينه القانون .

واستناد جريمة إلى أي من الأفراد سابق الذكر يقتضي طرح الأمر على القضاء ، ولا تقتصر مهمته على توجيه العقوبة أو عدم توجيهها أو تحديد العقوب المناسب منها ، وإنما يقول كلمته في شأن الإجراء الذي يتبع بالنسبة إلى المتهم ، وهو الإجراء له هدفان ، إرشاد المجتمع وملاجئ المجرم . ومن ثم مهمته - قبل أن يكون القاضي وأية في مدى مسئولية المتهم - دراسة شخصيته من أوجه عدة نفسية وعصبية واجتماعية ، لا يفيد من حكم القانون بالنسبة إليه ، إذ أن كلاً منها يساعد القاضي على تكوين عقيدته في أن يكون الإجراء مناسباً لحالة المتهم بما يؤدي إلى تحقيق الغاية المرجوة من أي نظام يطبق في حقه . وهو فحالة المتهم لا تكفي فيها الظروف التي يستفادها القاضي من التحقيق أثناء نظر الدعوى . بل يجب وجود بيانات طبية معينة لهذا الغرض . ويستعين لها بالقائمين من العلماء سواء في الأمراض العقلية أو العصبية أو الاجتماعية . ويجب أن يحاطل المتهم بالخدمات القضائية والطبية الممكنة في مباشر تلك الإجراءات ، لأن النتيجة التي تلهم إليها تقرير الخبراء تعدد مدى مسئولية المتهم أو عدم مسئولية وما إذا كانت تطبق بالنسبة إليه أحكام القانون العام أو التواحد الخاصة .

وأول تلك الأمور أن يكون الاختصاص في وضع التهم تحت الملاحظة للفحص والدراسة لجنة قضائية ، إذ يطبق القانون بالنسبة إلى شخص استند إليه ارتكاب جريمة ، ولقد يرتب على نتيجة الملاحظة والفحص تقرير وتحديد مسؤوليته جنائياً ، ويسمى في الاختصاص جهات التحقيق وجهات الحكم لمصدر من إجراءاته يوضع التهم تحت الملاحظة ، وتعتبر الجهات القضائية الترتيب التقليدي للحريات الفردية في المرحلة من مراحل الدعوى الجنائية ، لذا يحدد اختصاص تلك الإجراءات السابقة إلى جهة الإدارة لأن مباشرتها قد تنهض إلى تقرير إجراء بالنسبة إلى التهم يتضمن صفة الجراء بالانتماء إلى العمل على إصلاحه وإعادته للمجتمع .

وإضافة من اختصاص القضاء بأصدار كلفه بشأن التهم سواء فيما يتعلق بمسؤوليته عن الجريمة المستند إليه أو عدم مسؤوليته ، أو فيما يتعلق بالإجراء الذي يباشر فيه بقية إصلاحه ، فإنه يتعين أن يدخل في اختصاصه أيضاً الأمر الفعلي لتنفيذ تلك الإجراءات ، ولقد رأينا فيما سبق أن الدعوى الجنائية لا تنتهي بمجرد صدور الحكم من القضاء ، وإنما هي تمتد حتى تمام تنفيذ كلمة القضاء ، وهذه مهمة خاصي الإدارة على التنفيذ .



خاتمة :

في ختام هذا البحث نصلح القول بأن الدفاع من المجتمع أمر لازم في كل وقت ، بل لقد باتت المجتمعات في كل العصور ، تقوم بدفع فاعل جرمين إجرامية بحسب البقاء الموجودة في المجتمع أفراد كل ما يدخل خطراً عليه من اختلافاته ونظامه . ولذا الأمر أن تطور المجتمعات وتقدمها يستتبع بدوره تغيراً في القاعيم والعقائد والتقاليد . وينعكس أثر هذا التطور على طريق معالجة المجتمع للأعمال الماسة به . ولقد المجتمعات يريد الاعتماد بالجانب الإنساني في الفرد الذي هو صمد المجتمع ، ومن ثم أصبح للتأثير فيه كثير من الأبحاث .

وحركة الدفاع الاجتماعي - سواء الحديث عنها أو السابق عليه - لا تعدو أن تكون مرحلة من مراحل تطور نظرية المجتمع إلى الإنسان حين ارتكابه ما يعد خطراً بامتد ونظامه . ولعل الباعث عليها وعلى اعتمادها بالإنسان ذاته - كما رأى كثير من المفكرين - هو ما فاسده البشرية من أهول الحرب العالمية الثانية ، وما لعن الكثير من الآثار الناتجة لأفظمة وظروف في الدول التي يوجدون بها . ومن اللاخط فالتأني أن ردود الفعل بمرافعة موعلة تبدأ منطوقة في مقاومتها ، ثم يصحبها نوع من الاعتدال . وهو الحال بالنسبة إلى فكرة الدفاع الاجتماعي التي قال بها جرمانيكاه وذلك التي تبنتها مدرسة الدفاع الاجتماعي الحديث تحت زعامة ملوك أسيل .

وإذا كانت مصلحة الجماعة في إصلاح كل خراج على نواحيها وإعادته إلى حظرتها أمراً لا جدال حوله ، فإنه لتحقيق هذه الغاية يجب سلوك سبيل ينسجم بالسلطة حتى يستجيب له المجتمع . فالمسائل الطويلة والبعيدة من مشاعر الجماعة لا تعكس صداها لدى أي فرد في المجتمع بل يجب أن تكون تلك المسائل هي الصدى لتلك المشاعر . ولذا كان كل فرد في المجتمع يرجو في

كل من ارتكب جريمة أن يصلح حاله فلا يعود إليها ، فإما لا يكون تطبيق هذا الأمر من طريق سهل واضح ، وبالتالي أن نجسم الأمر تحت اسم نظرية معينة ، أو حركة خاصة ، قد يفسد فهمها وبالتالي الاستجابة لها ، وإذا أردنا النزول إلى أرض الواقع العملي وسألنا الفرد العادي عما يفسده بالنسبة إلى من ارتكب جريمة ، هل يوقع عليه عقاب أو يذلل أجساد وفساد اجتماعي ، لا اختيار إلا العقاب . فإن وجهته إلى محاولة إصلاح الجاني لرحب بالأمر ، ولكن من خلال العقاب الذي يوقع عليه . فإن قلنا أنه قد ارتكب الجريمة تحت تأثير حالة مرضية لديه لا تنس له الطرق واجبا علاجه . تلك هي الصورة الواقعية التي ينبغي الانتباه بها ، بنظر حاجة إلى استحداث مصطلحات توضح القيس في نفس الجمهور إلى درجة قد يفقد فيها لفته في مقدرة القانون على معالجة الأعمال التي تفس نظام المجتمع وتخلل سلمته .

ومن فكرة الواقع العلمي هذه ، والتي نستقيها من واقع مجتمعات العرب نرسم السبيل إلى مكافحة الجرام - لا تحت اسم نظرية معينة أو حركة خاصة - في حدود واضحة يجرى تطبيقها كلها أو جزئيا وفقا لظروف الخاصة بكل أهل من أقاليم المجتمع العربي .

١ - أن الجريمة التي ينبغي أن توجه عناية خاصة إلى مكافحتها ، هي التي يتفعل لها التسود العام للجماهير ، ويتحدد هذا بالأفعال التي من شأنها أن تفس من الإنسان شخصه أو حرته أو ماله ، أما الجرائم المستحقة والتي تعلق عليها حياة أسر والأجرام الأسطغانية ، فهي تعتقد من مكان إلى آخر فومن وقت إلى آخر فلا يصح أن نعالجها تحت أي شكل من أشكال التعامل في مواجهتها ما تشاء من الإجراءات مادية في ذلك التواجد العام في القانون .

٢ - أن مكافحة الجرام لا ينبغي أن توجد في كل من تسند إليه جريمة ، وإنما يستبعد من نطاقها من تعتبر الجريمة عمرا مرفسا في حياته ، أما من يقوم الاحتمال في عودته إليها غير الذي يجب أن يكون محل العناية . ويمكن تعدد ذلك بالحدث أولا القيام الاحتمال دائما في الدفاعه مع إظهار الجريمة لسهولة القيادة والتفرض في حسن تقديره للأموال . وكذلك التمسك بالنسبة إلى التمسك ، الذي قد تسوله حالته الطامسة إلى السر في طريق الجريمة . وأخيرا القيم العائد ، فعودته إلى الأجرام دائما مائة .

٣ - وإذا خصص أفراد معينون بإجراءات خاصة بالنسبة إلى فعل يند جريمة ، فإنه يجب أن لا يباشر هذه الإجراءات إلا بعد وقوع الجريمة فعلا ، أي والفرد في دور الإهم ، وذلك حفاظا على الحرية الفردية واحتراما لبدأ شرعية الجرائم والعقوبات الذي يفسر سباجا لتلك الحرية قبل أي محاولة للفصل والجور .

٤ - أن الإجراءات التي يباشر بالنسبة للأشخاص القادر بهم ، ينبغي أن تشمل خصصين والصحيح ، الأم والإصلاح ، أي الجرام والعلاج ، فلا بد أن يفسر كل فرد بنتيجة ما ارتكبه في حق الجماعة ، وهذا يجب الانتباه بتسمورها في مواجهة الجريمة ، ولكنها لا تسلي من الخطأ ، وإنما تأخذ بيده إلى الطريق القويم .

• - إذا ربيحت إجراءات خاصة لمصنعي الجراء والإصلاح فمن الضروري أن تكون في نطاق الصلاحيات التي يتمتع بها الفرد العادي وفقاً لقواعد العامة المقررة - وأول هذه الصلاحيات أن يحدد تلك الإجراءات إلى جهة قضائية ، متفاداً في الإجراءات المعتادية ، حتى نهاية التنفيذ ، أي حتى إزالة الفرد إلى مجتمعه - بل ينبغي أن تحدد السلطات التي تتمتع بها الجهات القضائية وحدودها ، حتى لا يرجع التاريخ إلى الوراء ، ويكون القضاء وسيلة لإعداد الحرية لا حائلاً لها ، فالحرية الفردية أساس في القراءة الإنسانية واستنهاها مناسباً بالمجتمع وعدم انه ، ورمانياً الثانية الفرد والجميع القوة المجتمع .



يسان المراجع

(أولا) باللغة العربية

- ١ - ابن هيثم ، شرح فتح القدير ، ج ١ .
- ٢ - اسلام ، قرني ، جون لوك - نوابغ الفكر الغربي - ١٩٧١ .
- ٣ - القزويني ، ابو الحسن ، الاحكام السلطانية .
- ٤ - القزويني ، حسن ومحمد ابراهيم زيد ، دور القاضي في الافراد على التنفيذ الجنائي ، ١٩٨٠ .
- ٥ - بدوي ، علي ، الحالة الخطرة المجرم بالفرنسية - مجلة القانون والاقتصاد السنة الاولى .
- ٦ - بدوي ، محمد طه ، جهود الفكر السياسية الحديثة ، ١٩٨٠ .
- ٧ - جرمانيكا ، هيلج ، الكارز، الاساسية الفكر للدفاع الاجتماعي - مجلدة أعمال الحلقة العربية الاولى للدفاع الاجتماعي ، القاهرة عام ١٩٧٦ .
- ٨ - راشد ، علي احمد ، بدوي: القانون الجنائي ، ١٩٨٠ .
- ٩ - راشد ، علي احمد ، آخر التوجهات لدراسة الدفاع الاجتماعي ضد الجريمة - مجلدة أعمال الحلقة العربية للدفاع الاجتماعي - القاهرة ١٩٧٦ .
- ١٠ - راشد ، علي احمد ، آخر توجهات القانون الجنائي - مجلة العلوم القانونية والاقتصادية - السنة العاشرة .
- ١١ - فون ، بيد القدر ، القانون الجنائي الاسلامي مقارنا بالقانون الفرنسي طبعه ١٩٧٠ .

(ثانيا) باللغة الفرنسية

- ١ — Ansel, Marc, La défense sociale nouvelle, 1954.
- 2 — Bellon, Jacques, Droit pénal soviétique et droit pénal occidental 1961.
- 3 — Batast, Pierre, Traité théorique et pratique du droit pénal 1951.
- 4 — " " " " Le contrôle de l'extension des mesures de défense sociale, Revue internationale de droit pénal, 1957.
- 5 — " " " " et Jean Finalet, Traité de droit pénal et de criminologie, 1963.
- 6 — Cussat, Pierre, Le prison école, 1953.
- 7 — Delage, Tullio, Droit pénal social, 1958.
- 8 — Garçon, Emile, Le droit pénal, 1922.

- 9 — Garraud, *Traité de droit pénal*, T.1.
- 10 — Granatino, Filippo, *Principes de défense sociale*, 1963.
- 11 — Gueven, Jean, *Introduction à une procédure pénale rationnelle de prévention et de défense sociale Revue pénal suisse*, 1959.
- 12 — Bernard, Jean, *Les sanctions pénales en droit pénal*, 1946.
- 13 — Marie, Roger et André Vira, *Traité de droit criminel*, 1967.
- 14 — Piatier, André, *L'incision fiscale et l'assistance administrative entre Etats*, 1958.
- 15 — Sevelles, Raymond, *L'individualisation de la peine*, 1971.
- 16 — Stefani, J. et G. Levasseur, *Droit pénal général*, 1968.
- 17 — Vibres, H. Damselievre, *Traité élémentaire de droit criminel et de législation pénale comparée*, 1947.
- 18 — Vidal, G et J Magnol, *Cours de droit criminel et de sciences pénitentiaires*, 1935.

ARCHIVE
<http://Archivebota.Sakhril.com>

القانون وَآمنَ المَجْمُوعُ الدَّولِيَّ



== تمهيد ==

الإصلاح الدولي السابق على نظام الأمن الجماعي

أ - القوة في المجال الدولي : كانت القوة ولا تزال محور الاعتكاف الرئيس في تحديد إطار الاستراتيجيات القومية للدول ، إلى تكليف الناطق علاقاتها الخارجية ، وتقرير طبيعة الأهداف المتوخاهن وراء هذه الاستراتيجيات والسياسات ، وفيما كانت امتكانات الدول من القوة تتفاوت ، كما وكيفا ، بحسب ظروف كل دولة وتبعاً لتجاربها القوية والطبيعية والبشرية التي استحوذ عليها ، وكذلك بمدى تطورها التكنولوجي والصناعي وبكفاية مؤسساتها السياسية والإدارية والعسكرية والدبلوماسية ، فقد حدا هذا ببعض الدول إلى محاولة استغلال نفوذها النسبي في امتكاناتها من القوة لترتيب أولوياتها وعلاقاتها لتستجيب إلى اهتمامي مصالحها القومية واستراتيجيتها الخاصة مهما نجم عن ذلك من إضرار بمصالح الدول الأخرى . وهذه العقيدة

بالقوة ، وتقتصد بذلك المفهوم القوي من الامتياز في حجم امتيازات الدول من القوة القومية ، هي التي يستطيع أن تفسر لنا سر الديمقراطية الهائلة التي تتميز بها العلاقات السياسية الدولية ، كما أنها هي التي تكشف لنا من طبيعة الأسباب التي تؤدي إلى حدوث العدوان وبتفويض الحرب في المجتمع الدولي . ولعل هذا هو ما دعا الكتيرين من علماء العلاقات الدولية إلى أن يحددوا هذه العلاقات ويردوها إلى حقيقة أساسية واحدة وهي أنها لا تخرج عن كونها علاقات قسرية أو سياسات قسرية ، ولا شيء غير ذلك (١) .

ومن المبرهن أن ظاهرة القوة القومية بديمانيكيتها الهائلة وفظايتها الدالية ، وما يؤدي إليه هذا الانقلاب بالضرورة من الخلل في نظام القوى والهيمنة المسيطرة ، هذه القوة التي ما تركت دون تحكم أو ترويض وإذا لم تفسخ لمساواة نظم ممارستها وليس عليها داخل إطار دولي مشروع ومقبول ، فلما لا بد وأن تدفع المجتمع الدولي إلى أوضاع من الحرب والخصم الدالية ، كما أنها ستسبب كل تلك الإزهاجات والإهزات التي تدخل الدول أطرافاً فيها ، حيث أن تدور هذه التعديلات الدولية سيكون وهذا بالتعبير الذي يقرأ على مقدمات القوة التي نتاج لكل طرف من أطرافها .

لذلك كله حاولت الدور أن تعالج ظاهرة القوة القومية بطريقة تدل على تعدد الامكانات في التخلص من سلباتها وأن تعد من الخلقاء المبررة للنظام والأمن الدوليين ، وكانت الأداة الرئيسية الأولى التي استخدمها المجتمع الدولي في هذا الشأن هي تطبيق سياسة توازن القوى في العلاقات الدولية (System of Balance of Power) ، ويحفظ على ذلك وهو التطبيق الذي استمر قرابة ثلاثة قرون ابتداء من منتصف القرن السابع عشر وانتهى في القرن العشرين .

ب - سياسة « توازن القوى » في العلاقات الدولية : يتجلى جوهر فكرة توازن القوى ، على الأقل بمفهومها التقليدي ، في أن وجود عدد كبير من الدول متفاوت قواها ، يدفع بهذه الدول إلى التكتل في تحالفات ومعايير قوى متعاقبة أو متنافسة ، وهذه التجمعات والتكتلات المتضادة تنقل من التحالفات الحرب وتزيد من فرص السلام . أو بمعنى آخر فإن تجمعات القوى المتوازنة هذه لا يمكن دولة أو مجموعة من الدول من الاستدانة على غيرها لاعتد وهي الاستدانة بأنها تتمتع بالتفوق الذي يمكنها من هذه السيطرة ، ومن هنا يعقل توازن القوى بمفهومه هذا أن يبين هامش يتعلق أحياناً بتفوق السلام الدولي ، بينما يتعلق أحياناً بحماية استقلال الدول الأطراف في هذه المعابر والتجمعات .

(١) ينص على مشكلة القوة ويورها في العلاقات السياسية الدولية راجع إلى :

Security and the Power Problem, in, "Frederick H. Hartmann, The Relations of Nations, 2nd edition (The Macmillan Company, New York, 1967) PP. 249 — 260.

The Management of Power in International Relations, in, "Isis L. Claude Jr., " Power and International Relations " (Random House, New York, 1962) PP. 3—10.

Political Power, in "Hans J. Morganthau, Politics Among Nations,) Alfred Knopf, New York, 1960, PP. 27—37.

Marin Wright, Power Politics, in "The Theory and Practice of International Relations " edited by William Olson and Fred Sodermann (Prentice Hall, Englewood Cliffs, N.J., 1966) P. 64.

ومن ذلك نظمت إلى أن سيادة توازن القوى تستند على دويتوين أساسيتين : (أولاهما) أن الصور الأطراف في مصادر القوى المتضادة يجبها فرض واحد هو الاتفاق على الاستقرار السائد في علاقات القوى ، ومن ثم ربح المدراء وأحيانا (وثانيها) أنه في أي موقف دولي ، فإن التوازن يتم عن طريق قمع هذا الأسلوب على توازن مضمون متفاداة ومتعادلة ، وبذلك يمكن تجنب أي اختلال يتم منسوب إليه في علاقات القوى هذه .

وتد انضمت توازنات القوى من حيث الشكل إلى نوعين رئيسيين : (١) توازنات القوى البسيطة (Simple Balance) ، وهي التي تكون لها من دولتين متعادلتين القوى أو من مجموعتين من القوى المتضادة والتي هي في حالة من التوازن أو التبادل التام من حيث اشكالات القوي . وهذا النموذج البسيط من توازن القوى وجد في أوروبا في أواخر القرن التاسع عشر ، ومن أمثله التحالف الفرنسي الروسي في عام ١٨٩٢ ضد المحالفة الثلاثية التي كانت أطرافها ألمانيا والإمبراطورية النمساوية المجرية وإيطاليا ، وكذلك سحر برلين دوما الذي يطلق إلى الواقع في عام ١٩٢٥ ضد الدول الأطلسية في قضية الأمم . (٢) توازنات القوي المتعددة أو المتعددة (Multiple Balance) ، وهي التي تتكون من مجموعات قوى كثيرة تعمل على موازنة بعضها البعض ، وليس ثمة قيد على عدد هذه المجموعات والتجمعات في ظل النظام المتعدد التوازن الذي ، وأبرز تصوير لهذا النموذج أوضاع التوازن التي وجدت في أوروبا في القرن الثاني عشر ، على غرار أوروبا وممتلكاتها عبر البحار كانت على التوازن القوي القائم آنذاك في بريطانيا من جهة ، وفرنسا وإسبانيا من جهة أخرى ، وفي وسطها شرق أوروبا كانت أطراف التوازن هي النمسا وبروسيا من ناحية ، وروسيا وإيطاليا من ناحية أخرى ، وكان كل توازن منها يستعمل على عدد من الدول الصغرى .

وتختلف توازنات القوى البسيطة عن توازنات القوى المتعددة في جانب آخر هو وجود مستوى مرتفع نسبيا من التوتر الدولي ، وعراجل بين محوري القوى أكبر حدة في ميدان سيادة التسليح من ذلك الذي يحدث في ظل التوازنات المتعددة المقايير (٣) .

وأما تركبة مظهر التوازن بسيطاً كان أم متقدماً ، ويختلف في الإغواء التي ارتكز عليها تطبيق مبدأ توازن القوى في العلاقات الدولية ، فليسوف أجدها كانت مبدئية ومخلوطة ومن أهمها (٤) :

(١) وسيلة التعريفات الإقليمية (Territorial composition) : ولقد سيطرت هذه الوسيلة في القرن الثاني عشر بشكل خاص ، ودورة أواخرها عراجلية في معاهدة أوترخت ١٧١٣ التي مهدت في عام ١٧١٣ والتي أنهت الحروب حول مشكلة الخلافة على الملك في إسبانيا أو اعترفت التعريفات وسيلة مقبولة ومشروعة لاقبال على توازن القوى دون

(١) : راجع في ذلك : Martin Wright, Power Politics, op. cit. P. 85

A.K.F. Organiski World Politics (Alfred Knopf, New York, 1928)

PP. — 274 — 275.

(٢) : انظر على الوسائل المتعددة التي استخدمت لتحقيق مبدأ توازن القوى في العلاقات الدولية هناك المرجوع

A.K.F. Organiski, World Politics, op. cit. PP. — 274 — 275.

Hans J. Morganthau, Politics Among Nations, op. cit. PP. 178 — 194.

تطور ، وبما قلقت فسمت كل الممالك الإسبانية في أوروبا والمستعمرات بين مائتي الهابسبورج والبوربون . كذلك فإن تقسيم برنابا ثلاث مرات في أعوام ١٧٩٢ ، ١٧٩٣ ، ١٧٩٥ كان تطبيقاً لهذه السياسة بين الدول الأوروبية . وقد تطورت وسيلة التعويضات في مؤتمر فيينا الذي انعقد في عام ١٨١٥ حيث أنشأت اللجنة العضائية تقوم بإجراء محضر اعلمى بمطابقس الواقع والامكانيات ، ومعداد السكان والموارد ، وذلك حتى يسهل تطبيق وسيلة التعويضات الإقليمية بين الدول على أساس من الدراسة الواقعية . وفي أواخر القرن التاسع عشر والقرن العشرين طبق مبدأ التعويضات الإقليمية على شكل توزيع مناطق النفوذ المستعمرات بين الدول الأوروبية الكبرى ، وكانت القارة الأفريقية بوجه خاص هدف هذا التقسيم الاستعماري وكل المعاهدات التي حصلت عليها هذه الدول الأوروبية كانت خاصة بالنسبة إلى مناطق النفوذ . بمعاهدة سلام ١٩٠٦ بين بريطانيا وفرنسا وإيطاليا حول ليبيا قسمت ليبيا إلى ثلاث مناطق نفوذ على نفس النمط الذي اتبع في التقسيم أولاً في القرن الثامن عشر ، والمعاهدة الأنجلو - روسية في عام ١٩٠٧ قسمت إيران بين بريطانيا وروسيا إلى منطقتي نفوذ للمؤقتين ، نوعهما يمكن القول أن مبدأ التعويضات والتشكلات الإقليمية كان في وقت ما من الرسائل العظيمة في حلقة توازن القوى الدولي . وكلت هذه التعويضات هي دائماً هدف الباحثين والمؤلفين الدبلوماسية بين الدول الكبرى .

(٢) ومن الرسائل التي أبعثت في تحقيق مبدأ توازن القوى بين الدول من الدول القوية أو الكبرى العمل على إنشاء منطقة فاصلة أو منطقة عازلة (Buffer Zone) . وغالباً ما كانت هذه الدولة المحايدة أو المنطقة عازلة هي من المصالح أي من المزايا ، وتحصرت وغالباً أساساً في إقليم اجتماعي اقتصادي واحد ، وفيها وضعوا المنطقة فاصلة ، ومن أمثلة هذه المناطق العازلة أو الفاصلة أولاً في ألمانيا كفاصل بين روسيا وألمانيا ، وبليجيا وهو فاصل بين فرنسا وألمانيا ، كماله في القرن التاسع عشر كان الذي يفصل روسيا من الامبراطورية البريطانية حاجز من الدول الصغرى الضعيفة ، وقد حرصت بريطانيا عليه في القرن التاسع عشر على الإبقاء على هذا الحاجز الفاصل رغم ضعفه . كذلك كانت هناك دول شرق أوروبا التي جعلتها معاهدة فرساي منطقة عازلة بين روسيا وألمانيا وأملت عليها المنطقة الوسطى (Middle Zone) . وبالتالي بعد الحروب العالمية الأولى مباشرة حين لم تكن أي من الدول داخلية في مدار الدول الكبرى ، ولكن بمجرد أن استعادت الدولتان نوعاً ما استقلالاً في هذا العزم الفاصل من الدول الضعيفة وهو العزم الذي كان يمثل منطقة فواغ قوي يمكن لأي من روسيا أو ألمانيا أن تدخل لتعدها لغزاً فاصلاً ، وكان ذلك مقدمة للصراع الدامي الذي نشب بين الدولتين فيما بعد .

(٣) وبسبب التدخل Intervention ومضغواها تدخل بعض الدول في الشؤون الداخلية للدول الأخرى في محاولة منها للإبقاء على توازن القوى القائم ، وأحياناً يكون هدف التدخل تطوير التوازن القائم بشكل آخر من أشكال التوازن الدولي . وعلى ذلك ينقسم التدخل إلى نوعين :

(أ) - تدخل دفاعي Defensive Intervention . ويعني استمرار دولة على عدم تغير توازن القوى في الجهاد لا يلام معصاتها إلا ما حصلت عليه في النظام السياسي الداخلي لدولة من الدول ، وبذلك فهي للتدخل لا يحمي هذا التغيير وضمان استمرار الوضع على ما هو عليه ، ومن

أمثلة التدخل الدفائي تدخل الحلفاء في روسيا بين ١٩١٨ و ١٩٩٠ لتفادي الثورة الشيوعية،
وتدخل بريطانيا في العراق في عام ١٩١١ لسحق ثورة رشيد عالي الكيلاني واستعادة حكومة نوري
السعيد، وتدخل بريطانيا في اليونان عام ١٩١٤، وتدخل الاتحاد السوفيتي في البحر وبوتسوا عام
١٩٥٦، وفي تشيكوسلوفاكيا عام ١٩٦٨، وتدخل أمريكا في الشؤون السياسية الداخلية لبلد
أمريكا اللاتينية، وفي فيتنام الجنوبية منذ عام ١٩٦١ - الخ .

(ب) - تدخل هجومي Offensive Intervention ويعني التدخل بتعمد استقاط نظام حكم
معيّن وتغييره كوسيلة لتغيير التوازن في اتجاه أكثر اقتراباً مع مصالح الدولة التي تمارس هذا التدخل -
ومن أمثلة ذلك تدخل ألمانيا وإيطاليا لقلب نظام الحكم في إسبانيا أثناء الحرب الأهلية الإسبانية
(١٩٣٦ - ١٩٣٩)، وتدخل ألمانيا النازية بالكاينور الخامس في الأوضاع الداخلية لبعض الدول
الاروبية وعلى نحو لم يكن مألوفاً من قبل - وعموماً فإن التدخل كوسيلة لإنقاذ توازن القوى
ظاهرة شائعة وبخاصة بين الدول الكبرى وإبعضها أو التي يطلق عليها *Satellites* (٥) .

(ج) - فشل سياسة توازن القوى كإستراتيجية للحفاظ على السلام الدولي : على أن سياسة توازن
القوى لم تنتج تطبيقاتها في العلاقات الدولية وذلك لأكثر من سبب (٥) ومن ذلك :

أولاً - أن فكرة وجود عدد من الدول التي لا يستطيع أحدها أن يحصل على القوة التي تمكن
معها من أحداث اختلال في أوضاع التوازن الموجود، تبدل إلى تدوير النظام الدولي وكأنه
يعمل بطريقة آلية معقدة لا تملك لها سلطة على الناس أو على الدول ويردود الفعل التي
تبدلها أفراد تصرفات بعض الأشخاص أو جماعات بشرية ليس في كل مرة إعادة توزيع القوى
أو تغييرها بطريقة متوازنة بينهم معاً التوازن بشكل أو بآخر .

وهذه الآلية في ردود الفعل وسياسات توزيع القوى تتطلب أن تكون هناك مقاييس كمية
معترف بها من قبل الدول كلها، ويمكن بواسطتها تقييم القوة النسبية لكل دولة ولكل تحالف،
ومقارنتها بطريقة ثابتة التكافؤ أو التعادل الذي يشكل محوراً أساسياً في نظام توازن القوى . وقد
حاولت الدول فعلاً أن توصل إلى معايير القياس الكمي وبخاصة في القواصم الاقتصادية والسياسية
ومعدلات التسليح، إلا أن هذه المقاييس لم تكن كافية في ذاتها حيث إن القوة القومية للدول لا تبني
على العوامل الاقتصادية الكمية وحدها، وإنما مزيج معقد ومتفاعل من أدلة التفاعل من
العوامل الكمية والكيفية معاً . وقد نتج من ذلك أن أصبحت قدرات القوة تبني على التعيين أكثر
مما تبني على التحقيقة والواقع، ومن هنا فإن التكافؤ الذي نسب إلى معادلات القوى إنما كان
تكاملاً وهدية أكثر منه تكافؤاً فعلياً أو حقيقياً .

ثانياً - أن التعلق الذي يبني على خلية التوازن وآلية في مجتمع متعدد الأطراف ومفرد

Martin Wright, Power Politics, op. cit. P. 87.

(٥) راجع في ذلك :

(٥) في نقد نظرية توازن القوى في العلاقات الدولية راجع إلى :

A.K.F. Organski, World Politics, op. cit. pp. 282 - 295.

Hans Morganthau, Politics Among Nations, op. cit. pp. - 228 - 229.

A Critique of the Balance of Power in Latin Claude power and International Relations
op. cit PP. 40. - 95.

المعاهدات والمصالحات ، وفي ظل ديناميكية التغيير الذي يشهده مختلف أوضاعه وجوانبه بصفة مستمرة ، يجعل من هذا التوازن الدولي لتقريباً شيئاً أقرب إلى التصور النظري للبحث منه إلى الواقع العملي .

ثانياً :- إن مبدأ توازن القوى - قيام على افتراض أن الدول لا ترتبطا بمعهدية علاقات دولية وأنها هي في حالة حركة مستمرة مدفوعة في ذلك بالمشايكات القوا - وهذا الافتراض يفصل جمل القوة من غيره من الاعتبارات ولا سيما الاعتبارات الاقتصادية ، ذلك أن عقد المصالح الاقتصادية وتداخلها بين الدول يجعل من التعامل فيها والاتفاق والتخلف القرار العاقل المدخول في تعاليف مع بعض الدول ضد غيرها عملية صعبة وأحياناً مرنة أو ممكنة في كل الظروف ، وبالإضافة إلى ضغط التعهد في المصالح الاقتصادية ، فإن الانتقال من علاقة تحالف إلى علاقة تحالف أخرى يتطلب جهوداً دبلوماسية ضخمة لاتخاذ الرأي العام الداخلي والذوايع والتشريعات التي تنظم التحول من جانب بعض الحلفاء إلى الجانب الأخرى للضغط أو العناد لهم ، وهو ما يقتضي توازن القوى أنه لا يتولى متلة أمام هذه التحولات الدبلوماسية في تجمعات القوى ، ويريد من عدم مرونة التدرج والدخول في تجمعات القوى الزيادة دائر العوامل الأيديولوجية على سائر الدول ، وهناك أمثلة عديدة لذلك منها أنه على الرغم من الضغوط والبرهانات التي تعرض لها برفسلافيا من الاتحاد السوفيتي في عام ١٩٤٨ والتي كان من نتائجها طردها من الكومنويلث ، إلا أن برفسلافيا لم تعبر على الدخول في علاقة تحالف مع الكتلة الغربية الواقعة في التمديدات السوفيتية .

لذلك كله لم يكن من المستغرب أن يتصور روبرت أ. هانت في التسعينات الأولى أن كان أعطيا واكترها تعسفاً هما الصيغتان العالمتان للثبات في منتصف الأول من القرون العشرين ، والثبات كان لهذا البع لا في حكم الدول كمن أن تكون أمثلة أخرى خلاف وسيلة توازن القوى لدعم السلام والأمن الدوليين ، وكانت الوسيلة الجديدة هي « نظام الأمن الجماعي » ، وذلك من خلال منظمات دولية تتولى هذه المسؤولية (مثل عصبة الأمم والأمم المتحدة فيما بعد) .

(أولاً) - نظام الأمن الجماعي

- الفكرة والمفهوم : يتركز مفهوم نظام الأمن الجماعي في العبارة دون تغير الواقع الدولي أو الاختلال بالتوازن وعلاقته وبديله في الاتياد التي يلام مصالح دولة من الدول ، وذلك بواسطة ايجاد إجراءات جماعية دولية كالتضامطة ومساعدة معاومات التغيير هذه . ونظام الأمن الجماعي لا يربط الاختلافات أو التناقضات القائمة في مصالح الدول وسياساتها ، وإنما يترك وسيلة العنف والسلح كاستخدامها لحل هذه التناقضات بمرور بدلاً من ذلك على الحسرة والاستاليب السلمية (١) .

(١) انظر في فكرة الأمن الجماعي راجع :

Roland N. Stromberg, "The Idea of Collective Security" and "Kenneth W. Thompson, Collective Security Re-examined" both in From Collective Security to Preventive Diplomacy, edited by Joel Larns, John Wiley & Sons, Inc., New York, 1968) PP. 273 — 305.

وإنه الشذوذه التي تقوم عليها نظام الأمن الجماعي على أن أكثر القوى الضالعة والقوة في ربح العدوان في المجتمع الدولي لا تحقق بالامتثال إلى المثلث أو الأخلاقيات (حيث أن العدوان بطبيعته عملية أخلاقية كما أنه لا يتحرك دوماً بموازي التطبيق) ، وإنما يتحقق ذلك بتوسيع العدوان في مراجعة قوى متفرقة عليه ، لهذا فنقول هو الذي ينتج آثاراً واسعة ضمن الإبقاء على الوضع القائم Status Quo دون تغيير .

ومفهوم السلام الدولي في ظل نظام الأمن الجماعي هو أنه من القيم الدولية التي لا تقبل التجزئة أو المساومة (Endivisible Value) ، لأن التجزئة والمساومة تعنيان أوضاحاً من التمييز وما يرتبط بذلك من تفرقة تسول على العدوان لتحقيق أهدافه دوران يقابل مقاومة دولية فعالة ، أو بمعنى آخر ، فإن الهجوم على أي دولة مهما كانت بعيدة أو قريبة ، كبيرة أو صغيرة ، قوية أو ضعيفة ، لا بد وأن يقابل بالقوة الجماعية المتكاملة للمجتمع الدولي كله . وتربية على فائقة كله ، والاطلاق منه ، فإن نظام الأمن الجماعي يقوم على ربح العدوان الفعلي والاحتياطية كانت مصفوفة ، وأما كانت القسوى التي يتحرك في إطارها ، وبذلك لا يستهدف مصادر مضرة ، كما لا يعمل على تقييد بعض الدول دون البعض الآخر ، وإنما هو بمثابة دون ما يحسن أو يسيئ أي دولة تتخذ الأوضاع القائمة وتلجأ إلى الاستخدام غير المشروع للقوة في علاقاتها الدولية (١) .

عقارة الأمن الجماعي وسياسة توازن القوى : إذا نظرنا من الأسس التي يرتفع عليها نظام توازن القوى والأمن الجماعي في العلاقات الدولية ، نجد أن هذا لا يفسد التوازن في بعض التقاطعات بينما تختلف حول البعض الآخر ، وفيما لم يأت في مناقشة هذه المسألة (٢) .

(١) - جوانب الاتفاق في التمسك بنظام الأمن الجماعي وتوازن القوى :

(١) - أن محور التركيز في نظام الأمن الجماعي وتوازن القوى هو البحث عن كيفية دولية ملائمة لمواجهة مشكلة القوة في العلاقات الدولية ، وذلك بالتشكي الذي يضمن ترويض هذه القوة والسيطرة فيها وترجيحها في الناحية التي تدعم إمكانات السلام والأمن الدوليين . وكلا التطلعين يؤزمان على عدم الثقة في توازن القوى التي تتبرح لها ظروفها أن تعتمد من إمكانات القوة القوية والصاعدة ما يعطيها نفوذاً واضعاً على الدول الأخرى حيث أن هذا التوافق هو الذي قد يفرق بمعارضة العدوان . وهذا التشكيك في التوازي هو الذي يدفع بنظام توازن القوى إلى البناء متجاوزاً وتجمعات قوى مضادة تكون هدفها هو ربح أي محاولة للسياسي بالأوضاع الدولية الحالية ، كما أنه هو الذي يدفع نظام الأمن الجماعي إلى تشكيل الدول كلها في محور قوى واحد ضد القوة أو الدول التي تهدد السلام الدولي بسلوكها العدواني . ونظام الأمن الجماعي لا يسمح بوجود أي مظفر من مظافر التوافق بالمجتمع الدولي ، وهي التوافق التي توجه الدفاع عن استقلال الدول الأعضاء في هذا المجتمع الدولي . وبالمختصر فإن كلا من نظامي توازن القوى والأمن الجماعي انطلاقاً منصفة أساسية على التسليم بوجود تهديد للسلام الدولي في الحالات التي تفرغ فيها دولة أو بعض الدول إلى احتلاله واستيلائه من مفكراته القسم أو إمكانية (٣) .

(٢) - أن نظامي توازن القوى والأمن الجماعي يبنيان في جوهرهما على فكرة الردع *Deterrence* بمعنى أن منع دولة من استخدام قوتها في اعتكافات القوي للاختلال بالوضع القائم ، لا يمكن أن يتم إلا من خلال مواجهة العدوان بقوة دائمة السليمة منه ، وواقع درجة المخاطرة بالنسبة للدولة المتعدية إلى حد غير مقبول لها بالغة ، ومن ناحية أخرى فإن كلا من النظامين يقوم على افتراض أن سلوك الدولة لا يتغير من وجسود حد أدنى من الترشيح *Disincentivation* الذي يدفع بها إلى اجراءات أو أفعال دافقة على قدر الإمكان ، بين عنصرى المخاطرة المحتملة والمزايا المتوقعة (أو ما يعرف عموماً بمعادلات المخاطرة) ، حتى إذا ما كانت حسابات المخاطرة على من حسابات المزايا بالحيثية هذه الدول من ممارسة العدوان ، وهذا هو الذي ينبغي على واضع النظام دون تغيير .

وتطبق فكرة الردع في نظام توازن القوى بتصرف إلى التعامل التنسيب في توزيع قوة المحاور والأحلاف المضادة بينما يتصرف هذا التطبيق في نظام الأمن الجماعي إلى التفوق المتسارع لقوة المجتمع الدولي في مواجهة مراكز العدوان . أو بكلمة أخرى فإن الردع في توازن القوى يبنى على عنصر التكافل في توزيع القوى الدولية ، على حين يبنى شرط التكافل - وهذا مهم - كأساس الردع في نظام الأمن الجماعي ، وأما يصبح تفوقاً هائلاً وساحقاً للمجتمع الدولي ضد الأطراف الضعيفة والمخارجة على أركانه الجماعية .

(٣) - أن كلا من نظامي توازن القوى والأمن الجماعي يبنى وجهة النظر التي تعتقد أن القوى السبيل لدعم السلام الدولي تكمن في إضفاء مستوى عالٍ من الاستعداد للحرب والتصميم على القتال لما قامت الخطر الواقعة التي لا تقبل التنازل على ذلك *Will to War for Peace* ، وهذا الترابط أو بالأسرى التكتيكي بين الإرادة في السلام والقدرة على الدخول في الحرب هو الذي يحقق الردع في كل من النظامين المستويين الضروريين من المعادلة والتكامل . ولقد كان هذا التكامل في أي جانب من جوانبه هو الذي يؤهل إلى فشل الردع وازدواج الحرب .

(٤) - أن نظامي توازن القوى والأمن الجماعي يتشابهان في ناحية أخرى أساسية وهي اعتمادا بطبعهما افتراضاتهما على أساس الاعتقاد بأن مواجهة العدوان وإحباطه يستتعيق من خلال الجهد المشترك للدول الأعضاء في المجتمع الدولي حتى وإن كانت هناك دول لا يصبها هذا العدوان ولا تؤثر في أمنها أو في مصالحها القومية بشكل مباشر وحاد . ومن هنا ، فإن نظريتي توازن القوى والأمن الجماعي ترتكبان الرأي القائل أن الدول لا تشارك في ترتيبات جماعية ولا تخيل بالمخاطر القومية على الدخول فيها ، ما لم يكن هناك تهديد فاسم وجازم وحاسم ومضطر لمصلحتها وأوضاعها . وبعبارة أخرى ، فإن كلا النظريتين تقيان واقع الزغبة في تحقيق السلام على دافع المصالح القومية الدافقة للدول . وبصرف النظر عن مدى واقعية هذا الافتراض ، فهو من أهم مظاهر الاتفاق في نظريتي توازن القوى والأمن الجماعي .

(٥) - أن كلا من نظامي توازن القوى والأمن الجماعي يعتقد أن الدول التي تشارك في الترتيبات الجماعية التي تستهدف ردع العدوان وإحباطه ، إنما تمتنع بحرية ومرونة كليتين في تكليف موافقها ورفضها بهدف السلام وحده دونما عدا من الاعتدال . وهذا بذلك لا يخلو من الاعتبار أن حرية الحركة قد تكون مفقودة بسبب الالتزامات التي تدخل الدولية طبرها فيها مع غيرها ، مما يجعل هذا الافتراض لا وجود له في أرض الواقع ، بل أنه قد يحدث أحيانا أن تكون بعض الدول مرتبطة مع الدولة المتعدية ببنائات مصالح معينة ، والخروج على هذه العلاقات قد يضر بمصالح هذه الدول بلغة الضرر ، كما أن هذا الخروج قد لا يتيسر إطلاقاً في حالات أخرى .

ومن جهة ثانية ، فإن نظامي توازن القوى والامن الجماعي يفترضان ان هذه الحرية والحرية في تصرفات هذه الدول وسلوكها سيؤديان بها الى الاستجابة الاثوماتية والقرينة في البناء التجميع والعمل المشترك في صلب الدولة او الدول التي يستهدفها العدوان ، وذلك دون ما اعتبار لطبيعة العلاقة التي تربطها بهذه الدول ومما لذا كانت تسمج بتثل هذه الاستجابة .

(٦) - اما المظهر الاخر من مظاهر الاتفاق بين النظامين فمفرد اقتصاد كثيرين من خبراء العلاقات السياسية الدولية ان نظام الامن الجماعي ما هو في حقيقته الا صيغة معدلة من نظام توازن القوى ، وهو لا يمثل الفصلا منه كما لا يمكن اعتباره بديلا له . وقد عبر سميثيكان عن هذا الرأي بقوله انه « على الرغم من ان صلبة الامم - وهي اول تطبيق فعلي لفكرة الامن الجماعي في السياسة الدولية - قد عدلت من الالتزامات القانونية للدول ، لا انها لم تغير من تنظيم القوة في المجتمع الدولي . فعزل هذا النظام الذي يقر فيه الدول على سيطرتها على قواتها المسلحة لا يمكن ان يكون اشكالا اخر من اشكال توازن القوى حتى وان اطلق عليه نفسه نظام الامن الجماعي » (٧) .

ونفس هذا الاعتقاد عبر عنه المؤلفة جويليت الذي يحذر ان نظام توازن القوى قد تطور من المرحلة التي يقوم فيها تطبيقه على وسيلة التحالف *Coalition* الى المرحلة التي يطبق فيها على اساس التحالف *Coalition* وهو ما يعني انضم الى نظام الامن الجماعي ، وفي ذلك يقول : « ان نظام الامن الجماعي لا يمكن النظر اليه على انه يشكل الفصلا عن نظام توازن القوى ، بل انه في حقيقة الامر مشتق منه ، وهو المظهر المظهر والظاهر المتأخر في نفس الوقت ، حتى وان كان هذا التطور قد تم ببطء ، وللتطور طابع متدريج فليس من السابق على نظام الامن الجماعي بالشكل الذي تتبع به الى الواقع في عام ١٩١٩ مع عصبة الامم وفي عام ١٩٤٥ مع الأمم المتحدة ليس سري توسيع وتطبيق لفكرة التوازن في الممارسة الدولية منذ سنة ١٩١٩ لهذا كما ان التوازن والاتفاق كان هو الاخر نظريا وتطبيقا لفكرة التوازن المرتكز على أسلوب العلاقات » (٨) .

اما كوينزي وايت *Quincy Wright* استدل العلاقات السياسية الدولية المعروفة فهو يعتقد ان « سادس نظام الامن الجماعي لا تتوافق مع مبادئ نظام توازن القوى ولكنها متصلة بها ، وان سعي التنظيم الدولي الى الاخذ بنظام الامن الجماعي ليس الا نظرا منطقيا وسفطيا لتلبية الطبيعة الذي يدفع بالدول الى تبني سياسات توازن القوى » (٩) .

(ب) - جواب الاختلاف في اساس نظامي الامن الجماعي وتوازن القوى : وانما السعير هنا الجواب الاخر المتعلق بالاختلاف في اساس نظامي الامن الجماعي وتوازن القوى فسنجد ان هذا الاختلاف يمكن رده وارجاعه الى المصادر التالية :

(٦) - راجع في ذلك : Nicholas Spykman, *America's Strategy in World Politics* (Harcourt & Brace, New York, 1942) P. 108.

(٧) - Edward Quirk, *Europe's Classical Balance of Power* (Cornell University Press, Ithaca, 1955) pp. — 307 — 308.

(٨) - Quincy Wright, *The Study of International Relations* (Appleton-Century — Crafts, 1955) P. 162.

(١) - عدان نظام الأمن الجماعي يقوم على صلبه على وجود تحالفات عظام أو تحالفات عسالي Universal Alliance من القوى في مواجهة المصادر المحتملة للعدوان ، على حين أن نظام توازن القوى يقوم على ما يسمى بالعلاقات التفاضلية Competitive alliances أو بمعنى آخر ، فإن نظام الأمن الجماعي يستهدف تركيز القوى القومية للدول وانضمامها في جبهة موحدة قادرة على دفع العدوان أما كانت القوى التي تمارسه وأيا كان انتشار القوى المتحرك في داخله ، أما لنظام توازن القوى فهو يقوم على تجربة القوى الملتصق العدوان بين عدد من محاور القوى التي تتحالف إمكاناتها ، والصراع المشتت Mutual deterrence بين هذه القوى المتكافئة هو الذي يضمن بقاء الأوسع العالمية دون تغير ، وفي حالة نظام الأمن الجماعي تكون علاقة الدول الداخلية مع بعضها في هذا التجميع العالمي للقوى علاقة ودية طابعها التعاون والوفاء ، بعكس الحال بشأن العلاقة التي تسود بين مجموعات القوى المتنافسة في ظل نظام توازن القوى فهي علاقة خدوشة وعداء ، وهذه العنيفة البهيمية أكتفها كرويل حبل Crutch Ball وذر خارجية أمريكا أثناء الحرب العالمية الثانية حين فشل إلى نظام الأمن الجماعي الذي حاولت الأمم المتحدة أن تطلعه في عالم ما بعد الحرب ، وقال أنه ليس تحالفاً موحداً خمد مجرماً من الدول بالقدرة ولكنه موجه ضد أي عدو وهو تحالف لا يقوم من أجل الحرب ولكن بقصد تدعيم السلام (١٩٦١) .

(٢) - إن العلاقات التي تبرز في إطار نظام توازن القوى تكون موجهة إلى الدول أو التجمعات الخارجية وذلك في الوافد التي يظهر فيها الميل إلى الاختلاف بتوجهات القوى المتنافسة ، وينطبق على هذه العلاقات Community Relations Grouping ومن النشئ من ذلك على نظام الأمن الجماعي وهو تحالف عالمي أو إقليمي ، الذي يرتكز على التعاون والتضامن المتعددة الأطراف التي تتصد من أي دولة داخلية في هذا التحالف من حيثة Internationally ، وذلك على أساس حيوي آخر من مظاهر الاختلاف في مجرى التباين كل من نظامي توازن القوى والأمن الجماعي ، على أن كان الهدف النهائي لكليهما هو دفع العدوان والعداء .

(٣) - إن نظام توازن القوى يقوم على اعتبار أن المنافسة في العلاقات الدولية هي الصراع Conflict ، أما التعاون الذي يحدث بين الدول فهو من قبيل الاستثناء ، ومن هنا فإن الأسلوب الذي يتحقق به التسوية والاستقرار تتأخر مرتبط في الأساس بطريقة هذا التفسير الخاص للواقع الدولي . وبخلاف الحال بالنسبة لنظام الأمن الجماعي الذي يرى أن التعاون الدولي هو الأساس في حين أن الصراع هو الاستثناء ، ولذلك فهو يرتكز في تطبيقه على هذا التفسير المختلف أو القابل لطبيعة علاقات المجتمع الدولي ، وعلافاً من ذلك نرى أن الدعامة الأساسية التي يستند عليها نظام توازن القوى هي فكرة الصراع في حين أن الدعامة الأساسية التي يستند عليها نظام الأمن الجماعي هي فكرة التعاون ، وهذا فارقان تقيستان بلا أدنى شك لأن كان أو جيفصاً يستهدف في النهاية هو الآخر تحقيق السلام وديمقراطية الدول .

(٤) - إن صلب نظام الأمن الجماعي يقوم على افتراض أن هناك نجاسة دائماً ومطلقاً بين المصالح القومية للدول وبين تحقيق السلام والاستقرار الدوليين ، وأنه لا يمكن أن يقوم هناك لصراع بين هذين المبتغين ، وفي إطار هذا التصور ، فإن استجابة الدول ، كل الدول ، يجب أن تكون استجابة اجنبية ضد أي دولة متبذبة في أي مكان بغض النظر عن اعتبارات المنطقة القومية . فموقع الحسرة في أي مكان ينبغي تعدياً بالمصالح كل الدول ، لأن هذه الحرب ،

على مبدأ السلام الدولي الذي يؤتر في البداية على أمن كل دولة . أما نظام توازن القوى فهو على العكس من ذلك بترك مجالاً أوسع للتقدير والتفسير ما يعتبره مبدأ الفصاح القومية ويستوجب الإقدام على رد فعل قوي أو الاستجابة بكيفية أخرى ملائمة . وبعبارة أخرى ، فإن نظام توازن القوى لا يربط هذا الربط المطلق بين الصلحة القومية والاستقرار الدولي ، وإنما يخضع هذا الأمر للحكم التقديري للدول التي تدخل طرفاً في تجمعات القوى المتضادة التي ينبغي عليها حمل هذا النظام ، بل الأكثر من ذلك أن تتخذ مواقف صراخ لتحفظها بعض هذه التحالفات لأنها ترى في استمرارها ونجاحها أمراً لا يبرأ من نظري العلاقات المتضادة وذلك في نطاق التصور الخامس بالتوزيع الدولي القائم على القوى من وجهة نظر الدول الأطراف في هذا التوزيع .

وأجدال هذا المفهوم للاختلاف في أسس النظامين يجعلنا نلحظه بالشكل التالي : وهو أن الاستجابة الدولية في نظام الأمن الجماعي هي استجابة أخلاقية ومطلقة في حين أن الاستجابة الدولية في نظام توازن القوى هي استجابة قانونية وليسبية . ونظام الأمن الجماعي يترأسه أن العدوان - أي كان مركزه - يؤتر في مصالح جميع الدول بنفس القوة ، على حين أن نظام توازن القوى يقوم على افتراض أن العدوان - تبعاً لمجهته ومصفوه - يعني أن يؤتر في الأمن القومي والمصالح القومية للدول القوي بدرجات متفاوتة .

(١٠٠) - إن نظام توازن القوى والأمن الجماعي يختلفان من حيث درجة مركزية السلطة والتحكم في كل منهما . ففي نظام توازن القوى يكون هناك استقلال نسبي كبير من جانب الدول التي تستند في الاعتناء بمصالحها القومية المتضادة ، أي على العرب في كيفية توجيهه وتنظيمه إلى الطريقة الأمثل كونه . أما في نظام الأمن الجماعي فهو على مركزية أكبر في موضوع التشغيل والتوجيه . ومركز التوجيه فيه هو سلطة التنظيم للدول التي يرد في شكل مؤسسات دولية تتشارك في حدودها ثلاثة أصول الثلاثة في التمتع التام بقدر من طبيعة النظام السياسية ومعقداتها الإيديولوجية ومواقفها الجغرافية وأورثاتها النفسية من القوة ، . الخ .

وعلى الرغم من أن النظامين قد يسلان في النهاية إلى نفس النتائج من طريق تطبيق وسائلهما الخاصة ، إلا أن الكيفية التي يتم بها ذلك في نظام توازن القوى ترجع بالدرجة الأولى إلى الحسابات المستقلة التي تجريها كل دولة على حدة ، في حين أن نظام الأمن الجماعي يصل إلى هذا الهدف بواسطة أدوات متعددة والعمليات هي الأخرى شبه معددة المعايير التي تمنع تدخل أجساد جماعي بشأنها على نحو أو آخر . ويعني آخر ما ذكره أن مركزية التوجيه والتحكم والتشغيل في نظام توازن القوى تجعل التنشيط بشكل الاستجابة بوسائلها التنفيذية أمراً صعباً ، بينما إن هذه الميزة في نظام الأمن الجماعي تجعل التنشيط بشكل الاستجابة بوسائلها التنفيذية أمراً ممكناً .

كان هذا بوجه عام تحليلاً مختصراً لطبيعة نظام الأمن الجماعي الذي تولدت عليه الدول في القرون الحديثة من تطور العلاقات الدولية كوسيلة دولية لثبات لردع العدوان ، والتمكين لأوضاع السلام والأمن الدوليين . وقد كانت الأداة التي توصف إليها التجميع الدولي لتتخذ نظام الأمن الجماعي الدولي ، هي عصبة الأمم التي نشأت بعد الحرب العالمية الأولى ، ومنظمة الأمم المتحدة التي نشأت بعد الحرب العالمية الثانية ، وإن كان التاريخ هاتين المنظمتين الدوليتين يكشف عن تعارضهما في تنفيذ هذا النظام بأية كيفية فعالة . وعلى نحو ما يمتنع تشوب الحرب أو وقوع العدوان ، وبما أن تطور الحرب العالمية الثالثة كمال واحد على هذا القليل ، ناهيك عن الحروب الكثيرة التي وقعت في أجزاء كثيرة من العالم منذ أن طرقت فكرة الأمن الجماعي في العلاقات الدولية بعد الحرب العالمية

الأولى - وفشل التنظيم الدولي في موضوع الأمن الجماعي يرجع في جانب كبير منه إلى عدم الفعالية الكثير من التزامات الدول التي قامت عليها نظرية الأمن الجماعي ، على النحو الذي سننبينه تفصيلاً عند تحليلنا وتقييمنا لفكرة الأمن الجماعي .

وقبل أن نستعرض الكيفية التي تم بها تنفيذ نظام الأمن الجماعي في ظل عصبة الأمم ومنظمة الأمم المتحدة ، ويبحث النتائج التي انتهى إليها هذا التطبيق ، نجد أن هاتين المنظمتين قد وضعتا منذ البداية في مواجهة عدة تساؤلات تعترضها أن يدعى أجهزات متخصصة لها ، وهذه التساؤلات يمكن تبليغها على النحو الآتي :

(أ) ما هي الظروف أو الظروف التي تبرز فرض العقوبة على الدول التي تنتهك الأوامر الدولية القائمة بوسيلة العدوان والحرب غير المشروعة ؟

(ب) من الذي يتولى تجميع الحقائق المتعلقة بهذه الظروف والوقائع لتوصل إلى قرار دولي مناسب في هذا الخصوص ؟

(ج) من هي السلطة التي لها حق إعطاء القرار بتوقيع العقوبة بعد الانتهاء من تنفيذ الوقائع التي تبرز التدخل الجماعي ؟

(د) ما هي الكيفية التي تتحدد بها طبيعة هذه العقوبات والإجراءات ، وما هو المدى الذي يذهب إليه التنظيم الدولي في فرضها ؟

(هـ) ما هي الصلاحيات والأجهزة الإدارية التي يمكن تطبيق العقوبة ، أو إقامة أخرى ، ما هي الكيفية التي تتناول بها العقوبات من مجرد قرارات نظرية إلى خطط عملية محددة ؟

والإجابات التي يتورها سلوك الدول حول هذه الأسئلة الحيوية هي التي حددت في النهاية مفهوم نظام الأمن الجماعي في المراحل الدولية منذ انتهاء الحرب العالمية الأولى ، وهو ما سنحاول أن نبينه في القسم التالي من هذا التحليل .

(ثانياً) - تطبيق نظام الأمن الجماعي

(أ) تطبيقه في عهد عصبة الأمم : لقد أسس هذا أو ميثاق عصبة الأمم مبدأ من المبادئ التي حاولت أن تترجم فكرة الأمن الجماعي إلى واقع دولي محددة في إطار المؤسسات التي أنشأتها طيلة العصبة .

فقد طالبت المادة العاشرة من عهد عصبة الأمم الدول الأعضاء في العصبة بالتمتع باحترام الاستقلال السياسي والسيادة الإقليمية لكل دولة وعدم خطر العدوان الخارجى ، وفي الحالات التي يقع فيها العدوان ، أو يكون هناك تهديد بالعدوان ، فإن على مجلس العصبة أن يتبنى بما يلزم المخلدة لتحقيق هذا الالتزام الدولي .

ولقد أكد هذا الالتزام في المادة الحادية عشرة من عهد عصبة الأمم ، وهي المادة التي أعطت

والنفسية التوامعات التي تكون طرفاها دولان غير المتصاد في قضية الأمم ، دعا الميثاق هذه الدول الى قبول التعهدات التي تنظم هذا القول الاقتصادي موضوع مسؤولية متوازنها ، وفي الحالات التي تقل فيها الدول غير المتصاد في القضية هذه الصعوبة ، فانها تستطيع بذلك لاحكام المواد من ١٦ الى ٢٦ ، وطرح مجلس النسبية بحل التحدى والاستعداد الضروري من الظروف التي تحيط بهذه التزامات واقتراح ما يراه ملائما من الترتيبات الاقتصادية في مثل تلك الظروف ، اما اذا رفضت دولة غير عضو في القضية التمسك بهذا الالتزام ، فان الميثاق كان يدعو كل دول قضية الأمم الى انضال اجراء مشترك لتدعيمها ، وقد ورد ذكر ذلك في المادة السابعة عشرة من عهد القضية .

وبما يتعلق بتطبيق المواد السابقة من عهد قضية الأمم والعاصمة بنظام الأمن الجماعي ، يمكن القول بان القضية قد قامت بغضن محاولات بارزة في هذا الخصوصي اوجزها فيما يلي :

(١) - التحفيز لتدعيم معاهدة المساعدة المتبادلة Dhah Treaty of Mutual Assistance

المشروع الذي وافقت عليه جمعية القضية في عام ١٩٢٢ . وقد اعلنت هذه المعاهدة لتدعيم الحرب العدوانية جريمة دولية كما اكدت ان الدول المتضامنة التي قد قررت ايدها لهذه الوسيلة غير القادرة في ملائمتها الدولية ، وانصت المعاهدات الى ان لا ما وقعت مثل هذه الامتيازات العدوانية ، فان على مجلس القضية ان يسعى خلال اربعة ايام من توقيع الطرف المتدعي ، وكذلك الاشياء على المساعدات المالية والعسكرية التي تقدم للدول التي يحارب شعبها العدوان ، وان كان قد اتفق على ان تقدم المساعدة العسكرية انما هي على شرط ان يكون الدول التي تدرسه جنافية من الدولة العدوانية ، هذا بالإضافة الى ان الجمعية قد اعتمدت في المادة السابعة عشر العدوان قد القصر على الدول الواقعة على معاهدة المساعدة المتبادلة فقط ، ولم يمتد الى كل الدول المتصاد في قضية الأمم ، واعطت هذه المعاهدة الدول غير المتصاد في القضية حق الانضمام اليها .

ومن ناحية اخرى ، فان معاهدة الاساءة المتبادلة قد حاولت ان تربط بين تاحيلى الأمن ونزع السلاح ، وذلك بان نصت على انه ما لم توافق كل دولة على تعهد مستوى تسليحها او تنظيمها وانضال اجراءات عقلية لتحقيق ذلك ، فانه ان ملحق الا بتوقيع تقديم مساعدة دولية عامة لها اذا ما استفادها العدوان ، وقد عارضت بريطانيا هذا الاستمرار مما ادى في النهاية الى احباط هذا المشروع الذي حاول ان يؤكد الرابطة النظرية والعيسوية بين عنصرى الأمن ونزع السلاح (٢) .

(٢) - توقيع برتون كول جينيف في عام ١٩٢٤ : اعلنت فياجة هذا البروتوكول ان الحرب

العدوانية تشكل تهديدا لتطمين الدول الانضام للجمعية الدولي ، كما اكدت جريمة دولية ، وحلما حدث في مشروع معاهدة المساعدة المتبادلة اعلنت الدول المتصاد في برتون كول جينيف المتابعة من الاتجاه الى الحرب تحت اي ظرف من الظروف والا في الحالات التي يوجبها حق الدفاع عن النفس في مواجهة العدوان او بناء على ان من مجلس اوجعية قضية الأمم ، ولم يقتصر عهد الدول المنظمة الى هذا البروتوكول على ليد الحرب ، وانما اريد ايضا لتطمين الامتناع عن اي تصرف يشكل تهديدا بالعدوان ضد أية دولة خارجية .

وقد تولى برادوكول جينيف هذا تحديدها المتدني فذكر أنه الدولة التي تلجأ اليها الدولة الحروب دون أن تحاول تسوية خلافاتها مع غيرها من الدول بالطرق السلمية . وفي حالات الاختلاف حول تحديد الدولة المتدنية « تبطلت هذه المسئولية بمجلس عصبة الأمم ليقرر في حدوده بحريته طبيعة التجاربات التي توضع بعدها إذا ما تبينت عليها جريمة ممارسة العدوان » .

وبرادوكول جينيف الخلفه من مشروع معاهدة المساعدة المتبادلة في ناحية عامة ، وهي أن البرادوكول لم يهتم بمراجعة بطريقة محددا على موضوع الجزاءات العسكرية التي تنطوي في مواجهة العدواني . ولكنه اهتم مع المعاهدة في ناحية اخرى ، وهي انه - مثليا - دعا الدول غير الأعضاء في عصبة الأمم الى الانضمام اليه والتعهد بتسوية مشاكله .

ومرة اخرى، كان معارضة بريطانيا وعضو البرادوكول جينيف أدى الى فشلها تماماً مثلياً حدث من قبل مع مشروع معاهدة المساعدة المتبادلة ١٩٢١ .

(٢) - وقد استلخ فنتسلي برادوكول جينيف ، قيام عصبة الأمم بمحاولة ثالثة ليطرح عام ١٩٢٥ فيما المصحح يعرف بميثاق لو كارنو Locarno Pact الذي واعدت الى جانبه سبع معاهدات ، من أهمها معاهدة ضمان الحدود الفرنسية الألمانية ، والاتفاقية البلجيكية ، بين كل من ألمانيا وفرنسا وبلجيكا وبريطانيا وأيطاليا وكندا كذلك هناك اتفاقيات تعكس Arrabation Conventions بين ألمانيا وبلجيكا ، وألمانيا وفرنسا ، وألمانيا وبولندا ، وألمانيا والنمسا وسلوفاكيا ، وكذلك معاهدات معاهدة فيردينغ بين فرنسا وبريطانيا وبولندا ، وفرنسا والنمسا وسلوفاكيا . وهذا الميثاق ، الذي تم إقراره في ١٢ كانون الثاني ١٩٢٥ ، وقبض عدول من ألمانيا بعد أية واحدة من هذه الدول <http://Archivebeta.Saknet>

وقد تضمنت معاهدة ضمان الحدود الفرنسية الألمانية ، والاتفاقية البلجيكية التي على أن الدول الأطراف في هذه المعاهدة سوف تحاول ضمان أن تضمن الأوضاع الإقليمية التي تتباد معاهدة فرساي والتي ترسم الحدود بين ألمانيا وبلجيكا وبين ألمانيا وفرنسا . كما أن هذه المعاهدة قد أكدت الوضع الآخر الذي فرضته معاهدة فرساي وهو نزع سلاح ذلك الاقليم من ألمانيا الذي يعتقد حوالي خمسين كيلو مترا شرقي الراين . وفي هذه المعاهدة تعهدت كل من ألمانيا وفرنسا وبلجيكا بعدم اللجوء الى الحرب ضد بعضها البعض الا في حالة الدفاع الشرعي ضد أي محاولة تلجأ اليها في الارض الملتحق عليها ، وخاصة ماعلق منها بالناطق القروية السلاح .

كذلك تعهدت هذه الدول الثلاث بتسوية خلافاتها بالطرق السلمية أي كانت طبيعة هذه الخلافات . أما بالنسبة للحالات التي كان يعتقد أن ينشأ معها خلاف حول تفسير أحد التعهدات الواردة في هذه المعاهدة ، فقد اتفق على أن تتاحالة التفاوض موضوع الخلاف الى مجلس عصبة الأمم حتى يبت فيها بالتشكيل المناسب . وأما سرعان ما فعلت المعاهدة فقد يؤي أن يسبق بعد انضمام ألمانيا الى عصبة الأمم .

وفيما يتعلق بمعاهدات والاتفاقات التي تحكم النزاع المسلح اليها كلها ، اتفق على انه في حالة نشوب خلافات بين ألمانيا وبين الدول الاخرى الموقعة على هذه الاتفاقات ، ولم تكن تسويتها

بالتجديدات الدبلوماسية العادية ، فإن هذه الخلافات كان مقررا ان تعالج الى محكمة التحكيم مطلق عليها او الى محكمة العدل الدولية الدائمة لاعتبار قرار بتسويتها . على ان الغائات التحكيم هذه قد اوردت تحفظا عاما على تطبيقها من جانب الدول الواقعة عليها وذلك بان استبعدت من نطاق هذا التحكيم الخلافات والمنازعات التي ترجع الى ظروف سابقة على توقيع هذه المعاهدات ، والتي لم تدخل في إطار مسؤوليات الصلح التي اوجدتها معاهدة فرساي .

وقد ابرهت معاهدات لوكارنو على اكبر نطاق ممكن حتى ان البعض اعتبرها بمثابة الخط الفاصل بين سنوات الحرب وسنوات السلام (١٤) . وكان الاعتقاد السائد هو ان هذه المعاهدات خلقت استقرايا اكبر على المصمود الاثنية واحادت التضامن القابض الى قضية الامم بعد ان كان ينظر اليها على انها حلقة على القانون الدولي ومتعددة على الارضائع القارية في القارة الأوروبية .

وكما جسد في تصريح فرانسيس بريان بعد توقيعها مباشرة حين قال : « ان معاهدات لوكارنو تضمن الأمن لكل من فرنسا وألمانيا ، وهذا يعني أننا قد وضعنا حدا نهائيا وفاصلا للفرقات العميقة التي استرقتنا وحرقتنا ، ونحن وان كنا نعلم وجود نزاعات بين دولتنا ، الا ان السبيل الى حلها هو حكم القانون . ان أسلوب القوة المسلحة قد اعتفى ليحل محله أسلوب التوفيق والتحكيم والسلام » (١٥) .

(١٤) - **توقيع ميثاق بريان - كيلوج** : Bréand Kellogg Pact : وقع هذا الميثاق عام ١٩٢٨ بواسطة ممثلين عن خمس عشرة دولة ، وهو الميثاق الذي بلغ عدد الدول الواقعة عليه في نهاية عام ١٩٢٠ حوالي احدى وستين دولة . وقد كان من الميثاق في الحرب كدالة في السياسات القومية الدول : كما انه يصرح على انه لا يهدف الى ازالة كل ما كانته طرفاها من بالطرف والوسائل القارية (١٦) <http://Archivebeta.Sakhrat.com>

ومن الملاحظ على الميثاق انه لم يتورد اي ذكر للجرائم او ايجاب تطبيقها في حالة الاختلال بهذا العهد الدولي الذي يهدف الى الحرب وبدونها نواتجا اكثري باستثنائها كعمل ليس مشروع في العلاقات الدولية ، ولم يذهب مدى أبعد من ذلك لدرجة الميثاق من مجرد امنية دولية الى واقع يفرض نفسه على الدول التي اشرك في رسم هذا الواقع ، ومثل هذا الوضع هو العهد كان لا بد وان يخلق الفرز واسعة لتسوية الخلافات بهذا الميثاق ، حيث حالت الدول الى تبرير خسروها وتصرفاتها العدوانية بدموى الدفاع الشرعي عن النفس وما الى ذلك من التعليلات .

وعلى أية حال فقد قسمت الآراء بشأن القيمة الحقيقية لميثاق بريان - كيلوج ، فبينما ابرهت البعض على انه تمسك للأخوة البغرة في الانسان على نوازع الشر والحروب والعدوان ، وعلى انه نقطة تحول بارزة في علاقات عالم ما بعد الحرب العالمية الأولى ، الا ان آخرين التزموا عليه مثل هذه الأهمية ، وكما يقول بول وكيلاد : « ان العهد سلطة ميثاق بريان - كيلوج يرجع الى نظام الصلح القديمة القائمة فيه » فهو على الرغم من انه انكر مسؤولية الحرب كدالة السياسات القومية للدول ، الا ان ما قصد اليه هو **إزالة الحرب الهجومية ، لا الحرب الدفاعية** . وهذا يفسر الفجوة التي لم يستطع الميثاق ان يطبق عليها ، اما ان معظم الدول ، ان لم تكن كلها ، اعطى حروبها

في إطار القواعد التقليدية وحدها ، وليس منها من اعترف البتة بأن حيرته كانت مدفوعة بتواها هيجونية . والأصح من ذلك ، وأصح هذا البتة ، أن واضع هذا البتة لم يهتمه - خصوصاً - بعد البتة تنفيذه ونقله من مجرد وثيقة دولية نظرية إلى أن يصبح له تأثير فعلي في حيز الواقع . إن القيمة الكبرى للبند برز - كملوح سيكولوجية والمدرجة الأولى - وحتى هذا الجانب السيكولوجي فيه لم يعم طويلاً . إن البند الانشائي المتشابه والمفصلة الأطراف تضمنان المبدأل الأمن الدول - ولم وجود البند - كان أمراً منطقياً ، لأن البند لم يدمر بآلة كيفية نظام الأمن الجماعي الذي خلقته عصبة الأمم والذي يبدو أنه كان قد فقد تأثيره تماماً في الواقع (٦٧) .

وهذا التقييم يبدو لنا صحيحاً إلى حد كبير ، حيث إن البند - كما سنرى فيما بعد - لم يمنع اليابان من الاعتماد على منشوريا ، واليابان من الاعتداء المتكرر في أوروبا ، ولا إيطاليا من حرجها العدواني ضد أوروبا . لقد كان من الصعب التصور بأن جملة أمور نظرية كهذه يمكن أن تلبي بيساطة أداة الحروب وتستغنيها عن بدائلها القومية القوي .

(٦٨) أما المادحة الخاصة التي قامت بإعصبة الأمم عند التمثل استعفاها لما يسمى بالنظام العام نسوية النزاعات الدولية بالطرق التسليمة General Act of the Pacific Settlement of International Disputes ، وقد تكون على النظام العام من أربعة فصول يتعلق أولها بالتوفيق ، وأنه نص على أن كل الخلافات السياسية أو غير السياسية التي لا يمكن تسويتها بالطرق الدبلوماسية لا بد وأن يحلها من قبل المحكمة الدولية (Court of Arbitration) . أما الفصل الثاني فقد تناول النزاعات القضائية ، وأما على أن كل النزاعات ذات الطبيعة القانونية يجب أن تعال إلى محكمة العدل الدولية الدائمة لأستشار فرار فيها ، وإن كان قد اكتفى لم يسبقه اتفاقية الاتفاق بين الدول الأطراف في هذه النزاعات على تسويتها بطرق التحكيم أو بأي أسلوب آخر من أساليب التسوية السلمية .

وتناول الفصل الثالث موضوع التحكيم Arbitration الذي رأى أن لها إلى الأطراف النزاعات إذا ما اختلف أسلوب التوفيق في تحقيق التسوية العادلة . وأما هذا الفصل على أن قرارات التحكيم تعتبر ملزمة لأطراف النزاع . أما نص هذا الفصل كما آخر ينص بأنه إذا ما فشلت هيئة التوفيق في الوصول إلى تسوية سلمية في النزاعات السياسية خلال شهر ، فإن هذه النزاعات يمكن أن تعال إلى محكمة التحكيم Arbitral Tribunal . تكون من خمسة أعضاء نظام حصصاً لهذا الغرض . وأما على هذه المحكمة أن تطبق القواعد القانونية في هذه النزاعات على قرار ما تملكه محكمة العدل الدولية الدائمة لأعلى . أما الفصل الرابع فقد تضمن عدة أحكام عامة مثل إباحة التمسك الدول إلى هذا النظام العام نسوية النزاعات ، أما بشكل المل أو بشكل جزئي ، وفي حالة القبول بالتسوية الجزئية يكون من حق هذه الدول إما القبول بالجزء التوفيق وحده ، أو التوفيق والتسوية القضائية دون أن يقدموا القسم ببعض التحكيم الإجباري (Compulsory Arbitration) إلى كل الحالات .

وقد امتدح هذا النظام العام لتسوية المنازعات الدولية بالطرق السلمية على أساس أنه أحسن التعبير منظم عن مبدأ التنظيم العالمي الدولي (١٩) .

يقع بعد ذلك أن تشير إلى حقيقة جوهرية وهي أن التصريح الذي أشتعل عليه ميتشقي عصبة الأمم ، وما يترتب منه من معاهدات وإضافات ، لا تكن كافية لتطبيق نظام الأمن الجماعي بالعاقبة والكفاءة المطلوبين ، وإنما احتسرت على نقرات واسعة جعلت من هذا التطبيق أمراً متعطلا ، وليسوا بذلك - كما قلنا - مدد من حالات العدوان التي وقعت في عهد عصبة الأمم ومن أمثال : اعتداء اليابان على منشوريا ، وقتل العصبة في مساندة الصين ، واعتداء إيطاليا على ألبانيا ، واعتداءات هتلر المتكررة على الدول الأوروبية .

وبالإضافة إلى ضعف المؤسسات التي أسند عليها تطبيق الأمن الجماعي في ظل عصبة الأمم وعدم وجود قوة دولية بوليسسية فعالة يمكن استئجارها لردع العدوان وإجرائها ، كانت هناك مزاوالت أخرى هامة تتعلق في معظمها بسوء الدول أو القوى الكبرى داخل القطعة الدولية وخارجها مما تعد لديها قدرة المنظمة على تطبيق هذا النظام بأي كفاءة فعالة ، فقد أبى سلوك هذه الدول على اعتبارات السلمية القومية وعدمها دون اعتبار ما لتأثيرات هذا السلوك على السلام الدولي ، هذا فضلا عن ازدهار التكنولوجيا الحديثة في العاصفة الإيطالية والفرنسية الانتقامية والعسكرية اليابانية ، وهي التكنولوجيا التي تتيح الآن لعدد من الدول الاختراعات والمؤلفات الدولية ، وفرضت بدسطور المنظمة الدولية وكل ما يستلزم من مثل وغيره عرض الحائط (٢٠) .

ظهور ائتلاف ومحاوَر دولي جديدة : لا تقل أهمية الأمر في رداغ العدوان ومحاكمته بحرم أنه ترك معظم الدول أمام التحدي الذي تملكه الآن : إما أن تكون على استعدادات القوة العالمية لكل دولة في معاداة انتها القوم ، وإلا أن تصدق تحت أواء المخالفات ومحاوَر القوى الجديدة للحصول على

http://Archivebeta.Sakshi.com

Intl. p. - 269.

(١٩)

راجع أيضاً في التوثيق على تفاصيل المواقف التي قلنا بها عصبة الأمم لتطبيق نظام الأمن الجماعي :

Walter R. Sharp and Grayson Kirk Contemporary International Politics (Farrar and Rinehart, 1946) pp. 326 — 332.

(٢٠) راجع في الظروف التي أعاقحت فشل عصبة الأمم لتطبيق نظام الأمن الجماعي :

Jack C. Flinn & Robert E. Riggs, Forging World Order : The Politics of International Organization (The Macmillan Company, New York, 1947) pp. 27 — 37.

Quincy Wright, The Sino — Japanese Dispute of 1911 — 1913 The Manchurian Crisis, in Joel Loran, From Collective Security to preventive Diplomacy, op. cit. pp. 91 — 108.

Sean Lester, The Far East Dispute From the Point of View of the Small States, in From Collective Security to Preventive Diplomacy, op. cit. (p. 118 — 125.

The End of Appeasement and after in, Walter Sharp & Grayson Kirk: Contemporary International Politics, op. cit. pp. 665 — 666.

A.J.P. Taylor, The Abyssinian Affair and the End of Locarno, in his "The Origins of the Second World War", (Farrar Publications, Inc., 1960) pp. 87 — 100.

V.D. Mahajan, International Politics Since 1900, op. cit P. 379.

الحماية التي منحت عصبة الأمم من أن تفرغ حالاً منها ، ومن أنشطة هذه المنظمات ومحاو
القوى التي انتهت في عالم ما بين الحربين العالميتين نذكر :

(١) - **الحلف الصغير** المعروف بـ **الوفاق الصغير** (The Little Entente Power) : وقد تكون هذا الحلف من تشيكوسلوفاكيا وروسلانيا ورومانيا ، وكان هدفه منع ظهور الأوضاع التي خلفتها سنوات الحرب بخصوص هذه الدول ، وكان يمثل ذلك التمسك على مقاومة أي محاولة لمراجعة هذه التسيّرات لترغبة الأطراف الأخرى غير القائمة بها . كذلك كان من بين أهداف هذا الحلف المحاولة دون اتحاد النمسا مع ألمانيا . وقد حقق هذا الحلف بتأييد فرنسا من التاميين العسكرية والألمانية . وفي الفترة بين سنتي ١٩٢٤ و ١٩٢٧ دخلت فرنسا في عدة معاهدات مع قوى الوفاق الصغير . ولكن هذا الحلف بدأ يتفكك حتى سقط عائلته يتعلق أولها بتسحور والتهيار خطر الجبر وهو الذي تشد هذه الدول إلى بعضها على هذا النحو ، وينصرف لقيهما إلى ضعف تأييد فرنسا للحلف وسعيها للتعاقد مع دول أخرى في أوروبا ، وهي أمور اعتقدت الحلف لعائلته وأوصلته في النهاية إلى حالة من السقوط التام .

(٢) - **الحلف الرابض** (The Four Power Pact) : وهو الذي وُلغ في يوليو سنة ١٩٣٣ من كل من ألمانيا وفرنسا وبريطانيا وإيطاليا ، والذي أُقترح فكرته موسسوليني على رمزي مالدونالد رئيس وزراء بريطانيا أثناء زيارته لبرلين حول مشكلة زرع السلاح . وكان الهدف من وفاقه هو التماسك لتتساور التسلح المستمر بين الدول الكبرى خارج إطار عصبة الأمم ، وكان رأى موسسوليني أن الحلف كان ضرورياً لقرار السلام القابل التي وصلت إليها العصبة بسبب اشتراط الاجتماع في موافقة الدول على القرارات الصادرة عن المنظمة الدولية ، وفي ناحية أخرى فقد رأى موسسوليني أن قيام خطر في ألمانيا كان يحتم تعديل شروط الصلح الصالح ألمانيا .

وقد لعبت فكرة هذا الحلف في روسيا وفرنسا ، كما أن فرنسا أبدت إعطافات عليها ، وكذلك فعلت بريطانيا خاصة فيما يتعلق بمراجعة مساعدة الصلح لحساب ألمانيا النازية .

على أن الميثاق قد وُقع فعلاً ، وأعلنت الدول الأربع عن التزامها بتسور ميثاق عصبة الأمم وخاصة المواد ١٠ و ١٦ و ١٩ المتعلقة بالأمن الجماعي ، وأكدت هذه الدول حرصها على أن تحل نزاعاتها مع بعضها بالطرق السلمية وبما يتفق مع روح ميثاق عصبة الأمم . وكانت مدة سريان هذا الحلف خمس سنوات . وكان من المفروض أن يبدأ سريان هذا القبول بعد التصديق عليه في روما غير أن ألمانيا وفرنسا عادتاً وامتنعتان عن التصديق على هذا الميثاق ، وبهذا أثار منذ بدايته لعدم الفعالية في مواجهة سرعات القوى والتماع النازية في أوروبا .

(٣) - **حلف البلقان** (The Balkan Pact) : وهو الحليف الذي اتفق في أبريل عام ١٩٣٤ من كل من رومانيا واليونان وتركيا ويوغسلافيا ، وكان الهدف منه - بحسب ما جاء في ديباجته - دعم الأمن في منطقة البلقان . وقد انس الحلف على أن تقوم هذه الدول بالتضامن للتبادل المتعددا في البلقان . كما اتفقت دول الحلف على أن تجري المشاورات الضرورية في الحالات التي يحدث فيها تهديد لصلحتها بالشكل الذي يشمل عليه ميثاق الحلف . كذلك تعهدت هذه الدول بالامتناع عن التدخل في شؤون سياسية مع البقوة إقليمية أخرى إلا بعد الحصول على موافقة الأطراف الأخرى المتعاقدة .

وقد جعل الحلف بموافقة فرنسا في الوقت الذي التقته إيطاليا . وقد توجب على عدم الضمان كل من بلغاريا وألبانيا إليه أن أصبح ترفعا من دعم استقرار منطقة البلقان وأنها . وقد اتفق الحلف للضغط منذ البداية . وقد تسبب في هذا الضغط عدم التوافق أهداف الدول الأطراف الداخلة فيه ، فيوغسلافيا أرادت أن تحصل على مساعدات تستخدمها ضد إيطاليا ، على حين رفضت اليونان طلب مثل هذه المساعدات ليوغسلافيا . وبالرغم من أن بلغاريا الضممت إلى تحالف البلقان في عام ١٩٢٨ ، إلا أن قائله لم يحسن من أوضاعه في شيء .

(٤) **معهد برلين روما طوكيو** (The Berlin - Rome - Tokyo Axis) : وهو المعهد الذي ظهر في النزعة والقومية في ألمانيا وإيطاليا واليابان والولايات المتحدة في اليابان . وقد بدأ المعهد على شكل توقيع ميثاق ثلاثي بين كل من ألمانيا النازية واليابان في نوفمبر ١٩٣٦ ، وهو الذي أطلق عليه الميثاق المحادي للكمونترن (The Anti-Comintern Pact) . وقد نصت فيبداية هذا الميثاق على أن القوي من عقد هو عدم تمكين قوى الشيوعية الدولية من أن تهدد استقلال الدول بما أصبح لها من أدوات وإمكانات . وأعلن الحلف الأتالي الياباني هذا من موافقة الطرفين على القيام بالمساومات الضرورية ، وإبلاغ بعضهم البعض بتحركات الشيوعية الدولية ، وتسهيل موافقتها إذا هذه التحركات . وكان من القوي فران يسري لمعول الحلف لمدة خمس سنوات؛ يتركه قديوتين بعدها النظر في أمر تجديده .

وقد أصبحت عضوية هذا الحلف بعد نشوب الحرب العالمية الثانية ليسهل إيطاليا أيضا ، ووقع الحلف الجديد الثلاثي في أغسطس ١٩٤٠ وأصبح بموافقة التعاون التي حددت مدتها بعشر سنوات . وفي تحالف القوى المحادية استمرت الدول الأربع بصفة كل منها في مناطق نفوذها وفي إطار الأوضاع الإقليمية الجديدة التي كانت التعاون فاجبة أن تنشأ في القوتين الأوروبية والآسيوية .

<http://Alchivabeta.sakshi.com>

(٥) - ميثاق عدم الاتحاد السوفيتي - الأتالي أو ميثاق مولوتوف - روبينستروب :

وهو الميثاق الذي وقع فجأة وبدون مقدمات معقدة بين الاتحاد السوفيتي وألمانيا النازية في ٢٣ أغسطس ١٩٣٩ . وهذا الميثاق أثلته بعض الضرورات التنكسية الزايلة بالاستراتيجية التاريخية لأوروبا من جهة وبالمخططات المعلوماتية السوفيتية وموازات القوى بالقاميس السوفيتية من جهة أخرى . وقد انتهى الميثاق بقرابة النازية للاتحاد السوفيتي في يونيو ١٩٤١ أي أنه لم يدم إلا أقل من عامين .

هذه هي بعض جوانب الصراع الدولي في فترة ما بعد الحرب العالمية الأولى ، وهو الصراع الذي قاد في النهاية إلى وقوع حرب عالمية أخرى على عكس ما كان متوقعا في ليس فكرة الأمن الجماعي التي اعتبرت فتحا جديدا في ميدان العلاقات الدولية والتي أقيمت معصية الأمم لتحويلها إلى واقع ملموس . وقد نجح في كود حسيبة تجربة عصبة الأمم في مجال تطبيق نظام الأمن الجماعي بقرابة : أن التجربة المعصية في هذه الناحية كشفت عن انخفاضها في الانتشار بالأمن الجماعي من فكرة نظرية إلى نظام له وجود في المجتمع الدولي . ولم يكن فشل تطبيق نظام الأمن الجماعي واجعا في الجانب الأكبر منه إلى عدم استقامة هذا النظام أن يعمل بنجاح ، وإنما لأن هذا النظام لم يطبق في الواقع بطريقة تضمن نجاحه . أن المؤسسات الضعيفة التي قامت على

وقد حظى الحلف بموافقة فرنسا في الوقت الذي انتهت إيطاليا - وقد تروى على عدم التسامح كل من بلغاريا وإيطاليا إليه أن أصبح لير قادر على دفع استقرار منطقة البلقان وأمنها - وقد اتفق الحلف لضعفه منذ البداية ، وقد تسبب في هذا الضعف عدم انتفاء أهداف الدول الأطراف الداخلة فيه ، فبولسلافيا أرادت أن تحصل على مساعدات مستخدمها ضد إيطاليا ، على حين رفضت البوسنة بطل مثل هذه المساعدات لبولسلافيا - وبالترجم من أن بلغاريا طمعت إلى تحالف البلقان في عام ١٩٢٨ ، لا أن ذلك لم يضمن من أوضاعه في شيء .

(٤) **معهد برلين روما طوكيو** (The Berlin - Rome - Tokyo Axis) : وهو المعهد الذي تم توقيعه في ألمانيا واليابان وإيطاليا والدكتاتورية العسكرية في اليابان ، وقد بدأ العمل على شكل توقيع ميثاق اتالي بين كل من ألمانيا النازية واليابان في نوفمبر ١٩٣٦ ، وهو الذي يطلق عليه الميثاق المحاذي للكمينترن (The Anti-Comintern Pact) . وقد نصت فريضة هذا الميثاق على أن المبررين من مقدمه هو هدفين قوى الشيوعية الدولية من أن تعود استقلال الدول بعد فترحة لها من أدوات والمكائات - وأعلن الحلف الاتالي الياباني هذا من موافقة الطرفين على القيام بالتدابير الضرورية ، وإبلاغ بعضهم البعض بتصرفات الشيوعية الدولية ، وتسليم موافقتهم الزام هذه التصركات . وكان من المبررين أن يسرى مفعول الحلف لمدة خمس سنوات، يتجدد لتدوين بعدها النظر في أمر تجديده .

وقد أصبحت مفعولة هذا الحلف بعد تشييد الحرب العالمية الثانية ليستعمل إيطاليا أيضا ، ووقع الحلف الجديد الثلاثي في أغسطس ١٩٤٠ وأصبح بمفعولة الطون التي حددتها عليها عشر سنوات - وفي تحالف القوي المحاذي أقرت الدول الأربع أن تلتزم كل منها في مناطق نفوذها وفي الحقول الأوضاع الإقليمية الجديدة التي كانت تتطور نتيجة أن تلتزم في القوانين الأوروبية والآسيوية .

(٥) - **ميثاق عدم الاعتداء السوفيتي - الاتالي أو ميثاق مولوتوف - روبنتروب :**

وهو الميثاق الذي وقع فجأة وبدون مقدمات تمهيدية بين الاتحاد السوفيتي وألمانيا النازية في ٢٣ أغسطس ١٩٣٩ - وهذا الميثاق أمله بعض الضرورات التكتيكية الرابطة بالاستراتيجية النازية في أوروبا من جهة أدوية الخططات المخططية السياسية وموافقات القوى بالقائيس السوفيتية من جهة أخرى - وقد انتهى الميثاق بنزوح الكارثة النازية للاتحاد السوفيتي في يونيو ١٩٤١ ، أي أنه لم يدم إلا أقل من عامين .

هذه هي بعض جوانب الصراع الدولي في فترة ما بعد الحرب العالمية الأولى ، وهو الصراع الذي قاد في النهاية إلى وقوع حرب عالمية أخرى على نفس ما كان متوقفا في بيني فكرة الأمن الجماعي التي انتشرت قسما جديدا في ميدان العلاقات الدولية والتي أقيمت بمصيبة الأمم لتتحولها إلى واقع ملموس - ولقد انغمس التي كلفه حيلة تجربة نصبة الأمم في مجال تطبيق نظام الأمن الجماعي بقوله : « أن تجربة النصبة في هذه الناحية كشفت عن اختلالها في الانتفاخ بالأمن الجماعي من فكرة نظرية إلى نظام له وجود في المجتمع الدولي - ولم يكن فشل تطبيق نظام الأمن الجماعي واجعا في الجانب الأكبر منه إلى عدم استطاعة هذا النظام أن يعمل بنجاح ، وأما لأن هذا النظام لم يطبق في الواقع بطريقة تضمن نجاحه - أن المؤسسات الضعيفة التي قامت على

اعطيه لجانته وهي لا يشر بأي أمل في امكانية تحقيق هذا النظام على ان نحو فعال . ان مشروع الأمن الجماعي الذي تبناه وليستون في أعقاب الحرب ربما أصبح نجاحه الأكبر في ميدان الأيديولوجية النظرية ، ولكنه متى بالغت القريع على إحدى النواحي التي كان يفسحها رسم السياسات واتخاذ القرارات (١٧٥) .

(ب) - تطبيق نظام الأمن الجماعي في ظل منظمة الأمم المتحدة :

١ - خلال وحولت اندامتها الحرب العالمية الثانية التي سالت اوجمة الجيود والمحاولات التي بذلتها المجتمع الدولي في ظل عصبة الأمم لترويض الاستقطام القوة في العلاقات الدولية ، وهي الجيود التي تبلورت كدائرا في تحليلنا السابق ، في شكل نظام عالمي للأمن الجماعي ، أو هذا على الأقل هو ما حاولت عصبة الأمم أن تفعله في عالم ما بعد الحرب العالمية الأولى . ثم انعكست هذه الجيود الجديدة بعد الحرب العالمية الثانية في إنشاء الأمم المتحدة بما تضمه من مؤسسات تقوم على تطبيق نظام الأمن الجماعي على أمل أن تفرع هذه المنظمة العالمية الجديدة على ممارسة مسئولياتها في هذا الصدد بفعالية أكبر .

والواقع أن الاتجاهات التي ظهرت خلال البعثات والبعثات التي جرت لإنشاء الأمم المتحدة كانت كلها تعبر عن رغبة ملحة في ترويض الاستقطام التي يقوم عليها تطبيق نظام الأمن الجماعي ، وخاصة ما اتصل منها بقوة التنافس الجبري ضد مصادر العدوان في المجتمع الدولي ، وذلك في محاولة لتجنب نواحي الضعف التي طغت على هذا النظام في ظل عصبة الأمم ، وهو النظام الذي قبل في وصفه أنه كان على أساس احترامه من قبل دول العالم المختلفة .

وهذه الاتجاهات الأولية الجديدة لوضع نظام الأمن الجماعي بالأمم ما يمكن بذله من طاقات دولية ، ظهرت أو فلتح أما الآن فخلال المداولات المشاهدة في مؤتمر سان فرانسيسكو حيث ركزت كل الدول طرفية على معنى واحد ، وهو أنه لا توجد لنظام الأمن الجماعي أن يثبت وجوده ويحقق الأهداف المعلقة عليه ، فإن ذلك كان يتطلب منطقيا وبالضرورة إقامة منظمة عالمية تستخدم القوة في دعم السلام الدولي كما حتمت الضرورات ذلك . ومن أمثلة ذلك قول جوارف بيسك ممثل دولة تكساس في مؤتمر سان فرانسيسكو : أن شعوب العالم لن تفتخر قادتها أي محاولة من جانبهم العودة إلى اتباع سياسات توازن القوى التي استفاد منها إلى سبيل جديد وحاد للتسلح ، مما سيؤرخنا في حرب عالمية جديدة . أن حماية السلام الدولي لا يمكن أن تنجح إلا من خلال إقامة نظام قوى وفعال للأمن الجماعي ، وأن ما نعمل فيه ونحن بصدد إرساء دعائم هذا النظام هو أن نضع تحت تصرفه كل ما يستلزمه من إمكانات القوة المسلحة حتى نضمن الاحترام الدولي الكامل للقرارات والالتزامات التي يفتضح بها (١٧٦) .

ونظام الأمن الجماعي بالشكل الذي صممه وأورده ميثاق سان فرانسيسكو جعل كثيرا من الدول تعتقد أنه قد أمكنه فعلا أن يخلق جوارية الضعف التي عانى منها تطبيق هذا النظام في ظل عصبة الأمم . نذكر في هذا الخصوص ما كان يدرج به **جسولف دي بول** بونكود في الخطاب الذي

Inis Claude, *Power & International Relations*, op. cit. p — 153.

(١٧٤)

Ibid, p. 157.

(١٧٥)

القائم أمام مؤتمر سان فرانسيسكو في جلساته الثمانية حين قال : « ان المنظمة الدولية من الآن فصاعداً ان تكون في موقف عدم الاستعداد العسكري ضد مثيري الشغب والعدوان في المجتمع الدولي » وهذا هو الحدث التاريخي العظيم الذي اتفق مؤتمر سان فرانسيسكو ان ينتج : « (٣٧) » وهو نفس الاعتقاد الذي عبر عنه أيضاً جاكسوني وليس الوفد الأمريكي في مؤتمر سان فرانسيسكو حين قال من يشاقق الأمم المتحدة انه يسلح السلام بالأسلحة القذرة » كما انه يخلق جبهة مريضة من الدول المحبة للسلام في مواجهة أي مصدر محتمل للعدوان . ان الدشاق قد أمكنه ان يخلق كذلك جبهة موحدة من الدول الكبرى التي تستند بها وإلزامها قوة الدول الصغرى أيضاً . ان من أهم الإنجازات التي استطاع ان يحققها الدشاق هو انه قد اوجد شكلاً عاماً من أشكال التنظيم والإدارة المركزية للقوة الجماعية التي توفرها الدول لعمامة السلام » (٣٨) .

وبالرغم من هذا التفاؤل الذي تسببته إنجازات الدول من نظام الأمن الجماعي بالكيفية التي حاولت الأمم المتحدة ان تحققها ، فإن أية حقيقة حيوية لم تطلعت منها أعمال مؤتمر سان فرانسيسكو ، وهي الاتفاق العام في صعوبة - ان لم يكن في استحالة - خلق نظام لأمن الجماعي يستطيع ان يردع التهديدات التي تصدر من الدول الكبرى ضد السلام الدولي . وقد بينت بصورته الدول التي شاركت في مؤتمر سان فرانسيسكو على أكثر من ثبوت فيما بعد خطأ أو بالأحرى عدم واقعيته ، وهو ان الدول الكبرى ستظل تعمل في جو من التفاهل والوقار - كما كان الحال في وقته الحروب - لكي توفر الأمن الجماعي البداية القوية . ولكن تطور أوضاع الحرب الباردة بين الكتلتين ، وسواء استعمل حق الفيتو أو لم يستعمل الأمن أثبت القصور الواضح في هذه التصورات والأفكار التي

والحقيقة ان فلسفة منح حق الفيتو للدول الكبرى العالمة في المجلس الأمن ، تركزت في انه كان من الأفضل ان يتصرف كل مجلس الأمن من ان تنقل غالبية الدول في المجلس على اتخاذ قرار أو ترتيب معين لا توافق عليه دولة كبرى ، لأن الاحتمال الأرجح في مثل هذه الحالة ان هذه الدولة العالمة ستجلب في مواجهة هذا الوضع الى اتخاذ إجراءات مضادة الى درجة قد تودي بالمجتمع الدولي كله في صراع يفر حذوه . وهذا التبرير الكامن وراء إعطاء الدول الكبرى حق الفيتو كان موضع تأييد من جانب دول كثيرة باختلاف كان من رأي الهند ان حق الفيتو هو ضمان لكل الدول تحول دون تورطها في حروب شديدة الخطر الدول الكبرى باسم الأمم المتحدة (٣٩) .

ومن هذا كله يمكن القول بأن من الأمور التي كانت موضع اتفاق في مؤتمر سان فرانسيسكو عند مسابقة ميثاق الأمم المتحدة - تعادي إعطاء الدول الكبرى لأي ترتيب من ترتيبات التسوية الجماعية ، أو بمعنى آخر عدم استخدام القوة العسكرية لمواجهة المجتمع الدولي ضد أي واحد من هذه

Ibid, pp. 127 — 128.

(٣٧)

Ibid, p. 128.

(٣٨)

India and the United Nations, Report of a Study Group set up by the

(٣٩)

Indian Council of World Affairs, (The Carnegie Endowment of International Peace, New York), p. 31.

إن الأسس التي أرساها الفلاح النظام الأمني الجماعي قد ورد ذكرها كتابي الباب السابع الذي خصصته بالكامل لكل ما يتعلق بالتهديدات التي يواجهها النظام الدولي ، والأفعال العدوانية التي تكلمها الدول ضد بعضها البعض ، وورد ذكرها أيضا في :

[illegible]

١٤٢١ الهجري : ١ شعبان من التاريخ الموافق : الخميس ١١/١٢/١٤٢١
١٤٢١ : ٢٢ : ان هذا التاريخ لا بد ان يكون يوم الجمعة من التاريخ المذكور ، ولا بد ان يكون هذا التاريخ الموافق :
يعتبر التاريخ المذكور من تاريخ : ١٢/١٢/١٤٢١ ، وهو من تاريخ : ١٢/١٢/١٤٢١ ، وهو من تاريخ : ١٢/١٢/١٤٢١

البنية التحتية والمواصلات : تتركز الاستثمارات في بنية تحتية جديدة من الطرق والجسور والمطارات والموانئ والمباني الحكومية والمدارس والجامعات والمستشفيات والمراكز التجارية والمناطق السكنية الجديدة. كما يتم تحديث البنية التحتية القائمة وتحسين كفاءتها. وتتميز الاستثمارات في البنية التحتية بأنها طويلة الأجل وتحتاج إلى تمويل كبير. وتلعب الحكومة دوراً مهماً في تمويل وتنفيذ هذه الاستثمارات. وتعد الاستثمارات في البنية التحتية من أهم العوامل التي تحفز النمو الاقتصادي وتخلق فرص عمل جديدة.

[illegible][illegible]

الأمريكية الإسبانية في عام 1949 التي أعطت الولايات المتحدة سيجورا على إقامة القوات الجوية والبحرية في الأراضي الإسبانية في مقابل حصول إسبانيا على بعض المعدات العسكرية الأمريكية ، وحددت مدة سريان المعاهدة بخمسين عاماً ، والمعاهدة التي منحتها أمريكا مع كوريا الجنوبية في عام 1953 والتي سمحت فيها بالقواعد الجوية في جاك ووجو اعتماد على أن تبدأ في منطقة الباسيفيكي ، والمعاهدة الأمريكية السوفيتية الصديق الروسي () في عام 1954 ، والمعاهدة وقعت أمريكا بالتفاه من فرنسا وجوز السلفاتور اندو كور من قبله كمين الشيوعية ، والمعاهدة الأمريكية اليابانية التي عقدت في اليابان في عام 1954 أو سميت في صيف 1954 والمعاهدة الروسية Andrei Tsvetay التي منحتها الولايات المتحدة من أجل منع ألمانيا من العودة إلى ألمانيا في عام 1949 في خطة المارشال .

Kurt Lewin, *To Have and to Hold: Problems of Security "in the" Foreigner Crisis*, (Oxford Publishing Company, Mass. 1960) pp. 84-120.

Alliances for Regional Security, in "Forging World Order", by Jack Fasse & Robert Nigro, op. cit. pp. 179-312.

[illegible]

٢١ : اجري التوقيع في الاصل في الامانة الذاتية للمخرج ما يخص بناء على طلب مجلس الادارة وازيم من مجلس الادارة ومن اعضاء الامانة او منه ومن موجهات من اعضاء الامانة : والتصدق عليها اقول الزاوية وفق

الخطوة الرابعة: والآن نكتب = 1 في المربع جديس لإي استخدام القواعد التالية: أي أن يكتب من جدول في جدول في الجدول التالي:

[illegible]

ولقد اتفقت البائدة والأشعرية على أن يوجِبُ الإتيان بالسبحة في ذلك الحجة الزكوة العرب ، نحو التي يقول :
 الخطب الأربعة استخدام الأثر السبحة ، وقد اتفقت البائدة والأشعرية على أن يوجِبُ الإتيان بها حجة الزكوة
 فيكون بذلك ، مع اتفاقهم على الإتيان بها في حجة الزكوة .

[illegible][illegible]

(١٠) لجنة لوائح الحرب مصدرة عند المراتب مجتبي الآتي من التجربة الاستراتيجي آلة لوائح مسلحة بوقتها

(١) - الجهة الزاكن العرب ان الثاني لاجل فبرودة القيمة الا غشوها 600 مئتي الاني وبعه القسطنطين مع
٢٠٠٠ ٢٠٠٠ ٢٠٠٠ ٢٠٠٠ ٢٠٠٠ ٢٠٠٠ ٢٠٠٠ ٢٠٠٠ ٢٠٠٠ ٢٠٠٠

[illegible][illegible][illegible]

والحقيقة أن المادتين ٤٢ - ٤٣ قد اعتبرتا معيما خطفاً لنظام الأمن الجماعي في ظل الأمم المتحدة منه في زمن عصبة الأمم - وإن كانت المادة ٢٤ بالذات قد أصبحت موضع مجادلات عنيفة ومستمرة من قبل الدول الكبرى - ولم يتمكنوا أن يصلوا إلى اتفاق عام بشأنها - وقد انحصرت نقطة الخلاف الرئيسية بخصوص المادة ٤٢ - حول تحديد حجم وأنوية القوات التي ينبغي على الدول الكبرى أن تضعها تحت تصرف مجلس الأمن - وقد اطمح خطورة هذا الخلاف من واقع ما كان قد انقلب عليه أثناء التحضير ليثاق الأمم المتحدة وهو أن الدول الكبرى ذات المصالح الخاصة في مجلس الأمن ستحتل العبد الأكبر في تمر هذه القوة أيضاً سلطة التمتع التي سيمارسها المجلس في دفع التهديدات الموجهة ضد السلام الدولي -

٢ - التسهيلات التي أحاطت بتطبيق نظام الأمن الجماعي الذي نص عليه الاتفاق :

(أ) عند التطبيق لمرت عدة تسهيلات ملحوظة لم تجد إجابات كافية عليها ، ومن بينها على سبيل المثال : ما هي القوة التي يجب أن تكون عليها الذراع العسكرية للأمم المتحدة ؟ وما هي طبيعة الدور الذي ستقوم به القوة العسكرية ، و تحت أي ظروف ، وغرض من سيوجه استخدامها ؟ وما هي الكيفية التي يتم بها تحديد ذلك القدر من القوة العسكرية الذي يتناسب مع طبيعة وحجم التهديد الذي يواجهه السلام الدولي ؟

انقسمت مواقف الدول الكبرى حول هذه النقاط الجوهرية على نحو مماثل للموقف الذي ميزاً للاحتفاظ بقوة عسكرية كبيرة تحت تصرف الأمم المتحدة ، وكان من المفيد ضبط هذه القوة إلى الحد الأدنى الضروري - وقد شارك الاتحاد السوفيتي في الجاهة هذا كل من بريطانيا والصين وفرنسا ، بينما اختلفت دول الولايات المتحدة ، وأظهر ذلك جلياً من التقديرات التي أجرتها كل واحدة من الدول الكبرى حول ما اعتقد أنه الحجم المناسب لهذه القوة العسكرية الدولية ، وعلى التقديرات التي قدمت إلى الأمم المتحدة في عام ١٩٤٧ - ففي هذه التقديرات اقترحت الولايات المتحدة أن تتألف هذه القوة من ثلاثة الاف وثمانمائة طائرة ، بينما اقترحت الدول الأربع الكبرى أن يتجاوز عدد هذه الطائرات ألفاً ومائتين وخمسة وسبعين طائرة - وفي مجال القوات البحرية اقترحت الولايات المتحدة أن يقل حجم القوات البحرية الدولية عن عشرين فرقة ، على حين اقترحت تقديرات الدول الأربع الأخرى بين ثمان وستة عشرة فرقة ، واقترحت الولايات المتحدة أن تزود هذه القوة الدولية بتسعين غواصة بينما لم يرد اقتراح الدول الأخرى عن اثنين عشرة غواصة ، وبينما اقترحت الولايات المتحدة أن يضاف إلى هذه القوة أربع واثلاثون مدميرة ، لم تر الدول الأخرى مبرراً لأن يزيد عدد هذه المدمرات عن أربع وعشرين مدميرة (٢٧) .

وقد البش متعلق الاتحاد السوفيتي في هذه المشكلة على أن هزيمة دول المحور في الحرب قد ألغت المبرر للاحتفاظ بقوات كبيرة في حوزة الأمم المتحدة - كما أن الدخول في مباحثات للاقتراح حول نزع السلاح قد اضطرهم إلى التخلي عن وضع قوات كبيرة تحت تصرف مجلس الأمن - وربما كان هذا الاتجاه السوفيتي أقرب إلى مقصوده إلى الاتجاه العام الذي كان يسيطر على مؤتمر سان فرانسيسكو ، وهو أن استخدام مثل هذه القوة الدولية المشتركة لن يكون ممكناً بحال ضد

أي من الدول الكبرى ، وهذا يعكس الاتجاه الأمريكي الذي اعتقد إمكانية استخدام هذه القوة ضد أي دولة تهدد السلام ، بما فيها الدول الكبرى نفسها ، ومن هنا كان الموقف الأمريكي بحل الجهاد اللاتية في تونس .

أما النقطة الرئيسية الأخرى التي أثارت الجدل حول تفسير مضمون المادة ٢٢ من الميثاق ، فكانت متعلقة بكيفية تكوين القوات التي تقدمها الدول الكبرى لمجلس الأمن ، فالاتحاد السوفيتي كان من المصادر الأيضا الذي يقدم إلى التشكيل هذه القوات على أساس قاعدة التناظر أو المساواة بين هذه الدول ، أي أنه كان على كل واحدة من الدول الكبرى أن تقدم قواته تتطابق تماما في حجمها وتركيبها مع تلك التي تقدمها الدول الأخرى . ولكن الولايات المتحدة وبريطانيا وفرنسا والصين اختلفت مع الاتحاد السوفيتي في هذا الموضوع . فلهذه الدول برغم أنها وافقت على مبدأ التناظر أو المساواة في حجم القوات التي تقدمها كل واحدة من الدول الكبرى لمجلس الأمن إلا أنها رأت أن يشترك أمر تحديد عناصر هذه القوة - برا وبحرا وجوا - بحسب ظروف كل دولة على حدة ، غير أن الاتحاد السوفيتي التزم بموقفه ولم يحد منه .

وفي الواقع إن سلا من وجهتي النظر السالفت قد استندت على بعض المصحيح والمبررات المظلمة . فوجهة النظر الأمريكية التي شاركها فيها بريطانيا وفرنسا والصين - ألفت على أساس أنه كان من الأفضل أن تتحمل مسؤولية تحديد عناصر القوة التي تقدمها كل دولة كبرى لها شخصيا ، أوجه القصور التي ذكرها عند طرحها لمصلحة إمكانية توفيره في الوقت المناسب ، أو بمعنى آخر ، أن وجهة النظر هذه رأت في ضرورة التشكيل عناصر من عناصر الإيجابية والمواقفية ، يمكنها فعلا أن تقبل بالتزام معين تتأيد فيها بعد صعوبة إقناعه . أما وجهة النظر السوفيتية فقد سبغت من الاستناد إلى هذا التشكيل المتكافئ أو التناظر من قبل الدول الكبرى كان شرطا أساسيا لتقديم مجلس الأمن على الأداء الكفء لمسئولياته في موضوع الأمن الجماعي بالشكل الذي يحد دستور المنظمة الدولية ، كما رأت في اختلاف عناصر القوات التي تقدمها الدول الكبرى ، دائما من دواعي الشعار القول التالي لهذه القوة الدولية المشتركة وترك الأمر كله معلقا على إرادة الدول دون التزامها بشيء محدد إزاء الأمم المتحدة .

ولم ينحصر عدم الاتفاق بين الدول الكبرى حول كيفية تنفيذ المادة ٢٢ في الاعتبارات التي أسلفنا ذكرها ، وإنما تعداه إلى عدد من النقاط الأخرى التي من بينها مثلا ، أن الاتحاد السوفيتي اعترض على ما دعت إليه الدول الكبرى الأخرى من إمكانية وضع قوات تابعة للأمم المتحدة في قواعد خارج القوت التي تتبعها هذه القوات . كما أنه أبدى تحفظاته على النص السابق كان يتطلب المساعدة العسكرية بشكل إجباري من بعض الدول ولاء بالتزاماتها تجاه مجلس الأمن في موضوع الأمن الجماعي . وبغلا من هذا وذلك ، فقد دعا الاتحاد السوفيتي للعمل على ضمان استجابة القوات الدولية التي تستخدم في ردع العدوان وعودتها إلى الدول التي تتبعها بعد انتهاءها لمهامها في غضون مدة زمنية محددة ، وأصر على أنه لا يمكن استيفاء هذه القوات بديل من الأحوال ، إلا صغر نسرا في مجلس الأمن بطروقة هذا الاستيفاء من أجل السلام والأمن الدوليين .

ينطج من هذا كله كيف إن الدول الكبرى لم تستطع أن تتفق فيما بينها على التفسير

الأساسية المتعلقة بالثبوت قوة دولية فعالة يمكن استخدامها بواسطة مجلس الأمن في الظروف التي يقع فيها العدوان ضد أي دولة عضو في المنظمة الدولية (١٩٤٨) .

(ب) - **الجمعية العامة وأصدار توصية الاتحاد من أجل السلام** : لقد توجب على هذه المشكلات والاختلافات - التي أوجسها بعضاً منها - أن مجلس الأمن قد أصبح غير قادر على أن يقوم بأي دور فعال في تنفيذ نظام الأمن الجماعي بالشكل الذي نطمح إليه والمفعول من قبل الأمم المتحدة في مؤتمر سان فرانسيسكو ، ولقد فقدت الأسس التي ورائها سبوا على سوء ، إعادة استخدام حق القبول من قبل بعض الدول الكبرى بطريقة غير لتتبع العمل المجلس وكانت تعمل به التي وضع من العجز والتشكيك المتزايد .

ومن ناحية أخرى لم تكن الجمعية العامة للأمم المتحدة مرحلة للأسلطاع بهذا الدور الذي أصبح من المتعار على مجلس الأمن أن يمارسه وسط صراعات ومشاورات الدول الكبرى ذات القائد العالمية فيه . بيد أن قيام الحرب الكورية في عام ١٩٥٠ قد أوجع الحاجة إلى ضرورة مراجعة نظام الأمن الجماعي والبحث عن وسائل يمكن من خلالها تقديمه على نحو أو آخر . وكان التوصيل إلى إصدار **توصية الاتحاد من أجل السلام** (Uniting for Peace Resolution) في ٢ نوفمبر ١٩٥٠ إحدى نقاط التحول البارزة في هذا **المشروع** . وكان الهدف من القرار هذه التوصية لتعطين الجمعية العامة للأمم المتحدة من **الوصول إلى قرار حول الموضوعات العاجلة** التي قد تتطلب تطبيق بعض الإجراءات والتدخل في حالة عدم العمل بالحدود على هذه القرارات في مجلس الأمن بتأييد القبول ، فهي مثل هذه الإجراءات وهي الجمعية العامة في الاتحاد في ظروف أربع وعشرين ساعة بناء على دعوة من مجلس الأمن ، بالتصديق على هذا القرار ، أو يطلب من الجمعية العامة الامتناع في الأمر المنظمة .

<http://Archevoheta.Sakhril.com>

ولكن الجمعية العامة حيرة في مثل التوصيات التي قد تعطي لها من الدول الأعضاء اتخاذ عمل جماعي ، بما في ذلك استخدام القوة المسلحة حينما تكون هناك ضرورة فورية ، والإجراءات التي توقع في الجمعية العامة لتنفيذ التوصية الاتحاد من أجل السلام ، تنفذ بطريقة اختيارية (Voluntary) ، على اعتبار أن سلطة الجمعية العامة هي سلطة الترأج وليست سلطة إصدار قرارات لها صفة الإلزام .

ولقد قدمت توصية الاتحاد من أجل السلام (منع ما دعيت إليه) لإنشاء **لجنة مراقبة للسلام** (Peace Observation Commission) تكون من أربع عشرة دولة تمثل فيها الدول الخمس الدائمة في مجلس الأمن ، وتكون مهمة اللجنة التحرك دورياً إلى مناطق التوتر والاضطراب التي تشكل تهديداً للسلام والأمن الدوليين ، والعمل بصفتهم مراقبين لتطورات الأحداث والإبلاغ عنها للمنظمة الدولية . وهذه اللجنة لم تقدر لها أن تعمل سوى مرة واحدة فقط حين أرسلت إلى مناطق الحدود الشمالية الغربية التي تمثل محل لجنة الأمم المتحدة الخاصة في البلقان . ثم التي عمل هذه اللجنة بناء على طلب من اليونان في أغسطس سنة ١٩٤٦ . وفي مايو ١٩٤٦ طالبه بالبلقاء برسائل لجنة مراقبة للسلام الترابية ما يحدث على حدودها مع كمبريا ولاوس غير أن هذا الطلب رفض في مجلس الأمن ، ولم تنشأ بالبلقاء أن تنقله إلى الجمعية العامة .

كذلك تضمنت توصية « الاتحاد من أجل السلام » إنشاء لجنة للتدابير الجماعية (Collective Measures Committee) لبحث ودراسة الوسائل التي يمكن تطبيقها لدعم قوة المؤسسات القائمة على تطبيق نظام الأمن الجماعي . بل إن هذه التوصية قد طالبت كل دولة عضو في الأمم المتحدة بأن تحتفظ بجزء من قواتها المسلحة بأمر جاهز للاستعمال كقوات تابعة للأمم المتحدة إذا ما دعت الحاجة إلى ذلك . كما نصت التوصية المذكورة على إنشاء لجنة من الخبراء المستقلين يصدر بتشكيلها قرار من السكرتير العام للأمم المتحدة وتكون وظيفتها استشارية .

وقد أُنشئت بالفعل لجنة التدابير الجماعية وأمكن لها أن تطور بعض البنى التحتية التي استهدفت في الأساس دعم تطبيق نظام الأمن الجماعي من خلال الجمعية العامة وفي الوقت نفسه طالب السكرتير العام للأمم المتحدة الدول الأعضاء بأن تجري مسحة لأمكاناتها حتى يمتلكها تعداد حيز وطبيعة المشاركة العسكرية التي ستقوم بتقديمها للمنظمة الدولية . ولكن درجة الاستجابة لهذا النداء كانت صدمة مقلقة لأعمال « الحان سبيغا ولانين حكومة فقط هي التي لم تلتزم بالنداء » وأبدت خمس عشرة حكومة منها تجاوباً محدوداً « على حين أن ثلثي حكومات العرب من عدم استجابتها للمشاركة بعمل في أي من هذه التدابير الجماعية التي اقترحتها اللجنة » ، والتفت إحدى عشرة حكومة بأعلان استعدادها للمشاركة ولكن في المسبق المحدود الممكنة ، وكان لهذه الاتفاقيات التسليعية أكبر الأثر في تجهيز اللجنة للتدابير الجماعية ، حتى انتهى الأمر كله بتصفية أعمالها في نوفمبر ١٩٤٦ (٢٨) .

وقد ظلت توصية « الاتحاد من أجل السلام » في إطار النظري والبحث لمدة ست سنوات تقريباً حتى حدثت أزمة السويس في عام ١٩٥٦ حيث أعلن المجتمع العامة للأمم المتحدة أن تدخلها وثبت وجودها في هذه الأزمة الدولية الخطيرة . والذي حدث في ذلك الوقت هو أن الجمعية العامة ذهبت إلى دورة استناد طارئة لثلاثة أوقات المتغير في منطقة الشرق الأوسط ، ولم تكن الجمعية العامة مستعدة حينذاك لمواجهة الأمر بالإجراءات السياسية حيث لم يكن هناك لعضواها أي قوات عسكرية يمكن استخدامها لهذا الغرض . وقد ضاعف من الصعوبات التي واجهتها الجمعية العامة في هذا الصدد ، عدم وجود سابقة يمكن الاستناد عليها في تشكيل هذه القوة الدولية ، ويعني آخر ، كان من المتعين على الجمعية العامة أن تبدأ من نقطة الصفر وفي ظروف بالغة الخطورة والعسائرية .

ولما كانت طبيعة الموقف في الشرق الأوسط تتطلب التصرف بسرعة خشية أن تتطور تلك الحرب الحدودية إلى حرب عالمية ، فقد قررت الجمعية العامة توصية في ١ نوفمبر ١٩٥٦ تدعو إلى إنشاء قوة طوارئ تابعة للأمم المتحدة (United Nations Emergency—Force) ودعوى السكرتير العام للمنظمة الدولية لتنظيمها والائتمار على تشكيلها في خلال ثمان وأربعين ساعة وبالفعل فقد أمكن إقامة هذه القوة الدولية (التي وصل عدد أفرادها في وقت ما حوالي ستة آلاف جندي) بسرعة فائقة ، وكان هذا نجاحاً باهر للجمعية العامة في معالجتها لمشاكلها الجديدة الملحة في ميدان الأمن الجماعي .

وقد استلمت المهمة التي وضعها السكرتير العام للمنظمة الدولية (داج هيرشيف) لتشكيل

(٢٨) : راجع في ذلك : Jack Pine & Robert Riggs, Furling World Peace, op. cit. : pp. 257 — 258.

قوة الطوارئ الدولية والتي وافقت عليها الجمعية العامة في التوصيات الصادرة عنها في ٥ و ٧ نوفمبر سنة ١٩٤٩ ، انشطت على عدد من المبادئ الرئيسية التي حددت كيفية تنظيم هذه القوة وكذلك طبيعة وظيفتها ، ومن هذه المبادئ :

(١) استبعاد الدور القيادي من تشكيل قوة الطوارئ الدولية - (٢) تركيز مسؤولية الاعتراف السياسي على قوة الطوارئ الدولية في رد السكرتير العام للأمم المتحدة ، كما أتيح له حق الاستعانة بجمعية عسكرية استشارية Advisory Commission تكون أساساً من ممثلين للدول المشاركة في القوة الدولية ، وتكون أعمال هذه اللجنة في إطار توجيهات الجمعية العامة .

(٣) أن وظيفة قوة الطوارئ الدولية ليست قتالية (Non-Fighting Function) وإنما مراعاة اتفاقات وقف إطلاق النار والتحكيم دون إيجاد الاشتباكات العسكرية في منطقة النزاع .

(٤) الاحتفاظ لقوة الطوارئ الدولية بحيادها السياسي تجاه الأطراف المتنازعة .

(٥) أن الالتزام على القوة الدولية في الأقاليم التي يجري عليها النزاع ، إنما هو دهن بموافقة الحكومة المضيفة أو القوة صاحبة هذا التظيم .

(٦) أن لتفويض لبروتوكول قوة الطوارئ الدولية - وبخاصة تلك التي لا تسمح بها الميزانية العادية للأمم المتحدة - تقسم بين الدول الأعضاء في المنطقة الدولية بنسب يتم تحديدها والاتفاق عليها (١٩) .

وفي التقرير الذي تقدمه داغ هارفيكس إلى الجمعية العامة في عام ١٩٥٨ ، أشار السكرتير العام عدة اقتراحات جديدة فيما يتعلق بوظائف القوات التي انشئت في المستقبل للقيام بمهام حفظ السلام . ومن أبرز هذه الاقتراحات النقاط :

(١) أنه لا يجوز تسهيل قوات حفظ السلام إلا بتصريح من الجمعية العامة أو مجلس الأمن . أما الأمور الإدارية المتعلقة بأوضاع هذه القوات فتتولاها السكرتارية العامة للمنظمة الدولية في إطار التعليمات التي يصدرها السكرتير العام في هذا الشأن .

(٢) أن اللجنة العسكرية الاستشارية وظيفتها أن تقدم المشورة فقط ، وليس من حقها أن تتحكم في الكلية التي يدارس بها السكرتير العام وأجباته ومسئوليته في موضوع حفظ السلام .

(٣) أن القوات الدولية لا يجوز أن تكون طرفاً في النزاعات الداخلية ، كما لا يجوز استخدامها لأغراض ذات طبيعة داخلية محضة ، أم إلقاء حلول سياسية لبعض المشكلات الملحة .

ibid pp. 265 — 267.

(١٩) راجع في هذا أيضاً ص ٢٦٨ من :

Isis Claude, United Nations Use of Military Force, in "The United Nations Political System" edited by David A. Kay, op. cit. PP. 264 — 273.

Robert G. Nicholas, UN PEACE Forces and the Changing Globe : The Lessons of Suez and Congo, in "The United Nations" edited by Maurice Waters, (The Macmillan Company, New York 1967) pp. 402 — 413.

(٤) أن الطبيعة غير القتالية لوظيفة قوات الطوارئ الدولية لا يمكن أن تحرم هذه القوة من حقها الطبيعي في الدفاع عن النفس ، وأن كان هذا مشروط ألا تكون قوة الطوارئ الدولية هي البداية لانطلاق النار ، وإنما يجب أن يجرى هذا الانطلاق كرد فعل للنار التي أطلق عليها .

(٥) أن القول التي تستلزم بوجودات في هذه القوات الدولية تستلزم في تعديل لقطات هذه الوحدات بنفس المقدار فيما لو كانت هذه الوحدات ضمن المنظمة الوطنية الجامعة ، وما زاد من ذلك من لقطات لتجعله كل الدول الانضمام في الأمم المتحدة بنسبة اشتراكها في ميراثية المنظمة (٥٠) .

وقد حلت قوات الطوارئ الدولية في لوتوق شرم الشيخ من نوفمبر ١٩٥٦ حتى مايو ١٩٦٧ حين طلبت حكومة الجمهورية العربية المتحدة سحب هذه القوات فأجابها بولت السكرتير العام للمنظمة الدولية إلى طلبها ، وهو الاجراء الذي سبق ونوع الهجوم الاسرائيلي على مصر وسوريا والاردن في ٥ يونيو عام ١٩٦٧ ، وهو الهجوم الذي عرف فيما بعد بحرب الأيام الستة .

(ج) - الأمم المتحدة والتدخل العسكري في الكونغو :

جاء من بعد ذلك تدخل الأمم المتحدة بتواضع الدولية للمرة الثانية خلال أزمة الكونغو ، وهي الأزمة التي نشرها انفصال موبو سيمبي والملي كاتنجا من الكونغو عقب ضمهم لكونغو على استقلالها من بلجيكا في صيف عام ١٩٦٠ . وقد حدثت أزمة الحرب الأهلية في الكونغو بنسب صراع متيف تكون أطرافه الدول الكبرى نفسها أي أن ما كان يحدث في الكونغو أوشك على التحول إلى حرب إفريقية أوروبية منظمة الاضطرابات التي واجهتها أطراف الإفريقية إلى بلجيكا لمساعدتها حركة تشومبي الانفصالية .

وقد جاء تدخل الأمم المتحدة إثر التدخل الذي أجته به فرنسا وألمانيا رئيس حكومة الكونغو في ذلك الوقت والذي طالب فيه بتدخل المنظمة الدولية لكي تحول دون تمدد الوضع إلى أبعد من الذي وجد وحصل فيه . وقد استجاب السكرتير العام للأمم المتحدة حيثما (داج هرشيلد) لهذا النداء ، ودعا مجلس الأمن إلى اجتماع خاص لمناقشة إمكانية التدخل بالقوات العسكرية الدولية في الكونغو . ول هذا الاجتماع قدمت تونس بتوصية تقترح أيضا على المجلس إرسال قوة دولية إلى الكونغو ، ولم يعترض أي من الدول الأعضاء في مجلس الأمن على مشروع التوصية ، بل فوضت السكرتير العام في تنفيذ هذا الترتيب بأية تكلفة ملائمة . والواقع أن المنظمة الدولية كانت قد عادت من تجربة حرب السويس فيما يتعلق بتكوين قوات الطوارئ الدولية ، لذا فلما لم يجد مشكلة في وضع ترتيبات في الكونغو ، وقد بقى في ممارسة هذه الدبلوماسية عن طريق إرسال بعض وحدات تولد إلى الكونغو وإبعاد الرسل وحفلات سويدية .

ومن الأمور التي أجاد هيرشيلد التأكيد عليها آنذاك أن الهدف من وجود قوات الطوارئ الدولية في الكونغو كان استعادة النظام والاستقرار الداخلي ومنع تحول الحرب الأهلية إلى صراع بين الدول الكبرى ، وأضاف أن هذه القوات الدولية لا تستطيع أن تفرض أوضاعا معينة بالقوة حيث أن مثل هذا الأمر لم يكن دافعا في إطار السياسة الدولية لهذه الوحدات الدولية ، وبمعنى آخر ، فإن الأمم المتحدة قد أعلنت التزامها بمبادئ الحياد تجاه كل من الحكومة المركزية في لوبولديلي

والحكومة الاقتصادية في كاتانجا ، وذلك بالرغم من أن حكومة كاتانجا رفضت دخول القوات الدولية إلى أراضيها . وقد بلغ عدد هذه القوات حوالي مئتين ألفاً وكانوا ينتمون في غالبيتهم العظمى إلى الدول الأفريقية ، وذلك استجابةً مع الجهاد السكوتي العام الذي رأى أن يكون يحمل الصبغة الأكبر في تكوين هذه القوات الدولية بواسطة الدول الأفريقية المجاورة للكونغو . وقد بلغت تكاليف الاحتفاظ بهذه القوة الدولية في الكونغو حفاظاً بما حيث بلغت في وقت من الأوقات حوالي عشرة ملايين دولار شهرياً ، الأمر الذي أرهق كاهل المنطقة الدولية وحملها أعباء مالية فوق طاقتها على البحر الذي سئمته على أنه بالتجديد بعد قليل .

وقد أصبح نطاق العمليات التي تقوم بها القوات الدولية في الكونغو حثيثاً وواسعاً بالرغم من أوضاعها في عام ١٩٦١ ، وذلك على اثر توصية قدمت إلى مجلس الأمن بهذا الصدد . وقد اشتمل الاقتراح في مسؤولية القوات الدولية على عدة أمور منها : العمل على تطوير أراضي الكونغو من المراتفة الأجانب (Mercenaries) ، وإنهاء إضراف الفوضى والانضباطات السائدة حتى ولو انحطرت هذه القوات إلى القتال تنهلاً لمهامها الجديدة . ومن أجل ذلك تمركزت قوات الأمم المتحدة إلى كاتانجا برغم الشكوك التي وطغتها تشومبي في طريق هذه القوات . وقد استمر وجود قوات الأمم المتحدة في الكونغو حتى منتصف عام ١٩٦١ حين سحبت عقب القضاء على حركة الانفصال التي قادها وإزعاجها تشومبي وبعد أن كانت أزمة نيروبي هذه القوات قد وصلت لمرورها (٣٩) .

(د) - الأمم المتحدة وعملية حفظ السلام في قبرص :

أما الأزمة الدولية الثانية التي تدخلت فيها الأمم المتحدة بقوات دولية فهي الأزمة القبرصية التي نشأت بسبب الصراع بين القبرصية الأرثوذكسية القبرصية اليونانية ، وكانت أن تدعوى في نهاية الأمر إلى حرب خفيفة بين تركيا وأيرلندا . نتيجة أن يمكن أن يلقى إليه هذا الوضع الضعيف من حدوث مواجهة مسلحة بين الكاثوليك القبرصية والسوفييتية في منطقة البحر الأبيض المتوسط ،

لذا فقد أصدر مجلس الأمن توصية تدعو إلى إنشاء قوة دولية ترسل إلى قبرص ، وذلك أمر بتحديد حجمها وكيفية تشكيلها لتفديس السكوتي العام للأمم المتحدة بالتشاور مع كل من قبرص وتركيا واليونان وبريطانيا . وقد حددت مهام هذه القوة الدولية في إضمار المحافظة على السلام والأمن المدنيين في المنطقة ، والتعاون مع قوات الجند الاستشكالات المسلحة في قبرص ، والعمل لاستعادة النظام والاستقرار إلى تلك الجزيرتين المضطرتين . أما نفقات بناء هذه القوات في قبرص فقد رأى أن تتحملها الدول التي تشارك بوجدها في هذه القوات وكذلك قبرص ، وغیر ذلك من الشراكات المالية الأجنبية . وقد حددت فترة عمل هذه القوات لاول الأمر بثلاثة أشهر تبعاً في ١ مارس ١٩٦٤ .

(٣٩) راجع في أزمة الأمم المتحدة في القونغو :

Author L. Burns & Nina Heathcote, "The United Nations as a Peace Preserving Force" in, "International Stability: Military Economic & Political Dimensions", edited by Dale Holmquist and others, (John Wiley & Sons, Inc., New York, 1964) pp. 261 — 289.

Rene, Mahu "The Triple Role of International Organizations Today" in "The Theory and Practice of International Relations" edited by William Olson and Fred Soderstrom, op. cit. pp. 423 — 428.

Stanley Hoffmann, In Search of the Thread; The UN in "the Congo Labyrinth" in "The United Nations Political System" op. cit. pp. 230 — 261.

وقد تكونت هذه القوة الدولية في البدايات من حوالي سبعة آلاف فرد يتبعون كندا وأمريكا وفرنسا والدانمرك والنمسا والسويد وبريطانيا . وفي الواقع إن الشركاء وحدها البريطانية في هذه القوة جاء عرقا للبدأ الذي كان قد اتفق عليه واستقر الرأي على ألا يخط به ، وهو إبعاد الدول الكبرى عن المشاركة ب عناصر منها في هذه القوات منعا لحدوث مشاكل أو مضاعفات معقدة . غير أن العرض الذي تقدمت به بريطانيا للمشاركة في تدعيم هذه القوة الدولية لم يلق إجابات إيجابية من الدول الستة في مجلس الأمن آنذاك . وبغضاً عن التشاركات التي تقدمتها هذه الدول ، فقد قدمت كل من النمسا وإستراليا ونيوزيلندا والدانمرك والسويد وحدات صغيرة من البويس المدني للقيام ببعض القيام التي تتطلبها عملية حفظ السلام في قبرص . أما تكاليف هذه القوات فقد وصلت إلى ما يقرب من ثلاثين مليون دولار سنوياً ، ووصل عدد الدول التي شاركت بطريقة اختيارية في العمل جانب كبير من هذه التكاليف سبع عشرة دولة بالإضافة إلى الانعسبة التي دفعتها قبرص واليونان وفرنكا وبريطانيا . ومن بين هذه الدول إحدى والعشرين كانت إحدى عشرة دولة عضو في حلف الأطلسي ، وهذا منطقي ومنفهوم على اعتبار أن طرفي مواجهة في الأزمة القبرصية كانوا دولتين عضوين في هذا الحلف (٢١) .

(د) - الأمم المتحدة ومشكلة تمويل عمليات حفظ السلام :

لقد التحا بإجمار إلى المنظمات الدولية التي تتكفلها الأمم المتحدة في عمليات حفظ السلام في العالم ، وهذا الصبب التالي الذي يسود طائفة المنظمة الدولية كاد أن يشهد في وقت من الأوقات من الاستمرار في تحمل هذه المسؤولية الطويلة المدى لهذه المنظمة أول ما نارت منذ تكون قوة الطوارئ الدولية التي أنشئت في منطقة الشرق الأوسط في أعقاب نشوب حرب السويس في عام ١٩٥٦ . ففي ذلك الوقت اقترح السكرتير العام للأمم المتحدة أن يتم تحديد مشاركات الدول في تمويل عمليات حفظ السلام على أساس تصنيفات جيوية المنظمة الدولية من عام ١٩٥٧ ، ولكن التجهيزات الدول المختلفة بطرقاً يصعب هذا الاقتراح :

(أ) فالولايات المتحدة - وفرنسا بعض الدول الغربية - حيلت اقتراح السكرتير العام ورات أن تتفاهد كان حاسماً بالنسبة لمستقبل المنظمة الدولية .

(ب) الاتحاد السوفيتي وقد عارض الاقتراح وانتقده على أساسين : أولهما أن الدول المتعددة هي التي يجب أن تتحمل نفقات هذه القوات باعتبار أنها المسئولة عن خلق هذه الأزمة وكل ما يربط بها من أوضاع ، وثانيهما أن تكون قوة الطوارئ الدولية كان إجراء غير قانوني وغير دستوري على أساس أن الجمار المسئول من ذلك هو مجلس الأمن وليس الجمعية العامة .

(ج) معظم الدول الصغيرة - وقد واقفت من حيث المبدأ على المشاركة في تمويل عمليات حفظ السلام - لكنها رفضت مشاركتها على اضيق الحدود ورات أن تدفع الدول الكبرى النسبة العظمى من نفقات تمويل هذه القوات ، وذلك في مقابل الامتيازات الضخمة التي يؤتونها بها اليها .

وقد قدمت توصية في ذلك الوقت تدعو كل الدول إلى المشاركة في تمويل هذه العمليات ،

ومحورت التوسعية بأقلية ٦٢ صوتاً، ومعارضة ١٥ وامتناع ٧ دول عن التصويت ، والكثلة السوفيتية هي وحدها التي صوتت ضد هذه التوسعية ، وقد وعدت الولايات المتحدة بمثل مشاركة مالية اختيارية لتعويض النقص في الإنكشافات اللازمة لبعض الدول (٣٦) .

ولكن المشكلة الأخرى التي لفتت لم تكن حول الموافقة على مبدأ مشاركة كل الدول في المسؤولية المالية لهذه العمليات ، وإنما في الكيفية التي يجب أن تتبع لتعويض هذه المشاركات والالتزام ، وكان موقف السكرتير العام أن هناك التزاماً قانونياً يفرض على كل الدول عدم التخلي عن الدفع ، وقد تجددت هذه الجدالات مرة أخرى وبشكل أكثر عنفاً وحدة مع الأزمة المالية التي تعرضت لها الأمم المتحدة بسبب عملية حفظ السلام التي قامت بها في الكونغو ، حيث بلغت تكاليف هذه القوات حينها جنيهاً في تقديرها السكرتير العام في ٢٢ أكتوبر ١٩٦٠ حوالي خمسة وستين مليون دولار . وقد ذكر السكرتير العام من جديد على مبدأ المسؤولية الجماعية لكل الدول في تعويض هذه النفقات ، ورغم أن الاتحاد السوفيتي وافق في مجلس الأمن على تكوين هذه القوة إلا أنه رفض المشاركة في تحمل المصاريف طالب بأن يتحصل الاستعماريون البلجيكيون الصبي الأكبر منها على أن يتم تعويض النفقات المالية على أساس اختياري بحيث ليس فيه التزام الدول الأعضاء .

وقد أحال السكرتير العام المشكلة إلى اللجنة الخاصة التابعة للجمعية العامة وأوضح طبيعة المشكلة المالية ، وما يتوجب على ~~الدول~~ بعض الدول من التزامات بعملية حفظ السلام التي تقوم بها المنظمة الدولية .

وعلى الفور قررت اللجنة توجيه دعوة إلى الأمين العام وأعضاء الولايات المتحدة ودعت فيها إلى جميع مبالغها مليون دولار على أساس أهمية الدول في ميزانية الأمم المتحدة لعام ١٩٦٠ ، واتخذت اللجنة أن هذه الأهمية ملازمة قانوناً للدول في إطار المادة ١٧ من الميثاق ، كما دعت حكومة بلجيكا إلى عمل مشاركة مالية على نحو أكبر في تمويل هذه العمليات ، كما قررت فكرة الاشتراكات الاختيارية .

وفي عام ١٩٦١ تكررت تكاليف هذه القوات بمائة مليون دولار ، ونظراً لخطورة هذا المبلغ فقد حدث التسامح داخل اللجنة الخاصة وبخاصة بين الدول الكبرى ، فبينما وافقت الولايات المتحدة على زيادة نصيبها إلى عشرة ملايين دولار ودفع مساهمتها الاختيارية إلى أكثر من أربعة ملايين دولار ، عارض الاتحاد السوفيتي بإعلان عملية حفظ السلام في الكونغو كانت تدخل في اختصاص مجلس الأمن بمقتضى المادة (٢٤) أولم يكن للجمعية العامة سلطة اتخاذ قرار بشأن هذا الموضوع ، ومن هنا أعلن الاتحاد السوفيتي أن موضوع تمويل عملية حفظ السلام في الكونغو لا تدخل في إطار المادة (١٧) ، وإنما في إطار الاتفاق الجماعي في مجلس الأمن . وقد اضطر السكرتير العام على وجهة النظر السوفيتية خلافاً أن نقل مبدأ الإجماع بين الدول الخمس الكبرى إلى الموضوعات المالية سيحل هذه العملية التي تقوم بها الأمم المتحدة في الكونغو .

John G. Stoeninger, "The United Nations Financial Crisis and the Superpowers" in, World Crisis, edited by Frederick Hartmann, (The Macmillan Company, New York, 1967) pp. 127 - 128.

ولكن الجودة الخامسة مرتتبة توصية بأقلية كبيرة دعت فيها إلى جمع ثلاثة مليون دولار الطوعية لاستمرار عمليات حفظ السلام في الكونغو على أساس الصيغة الدول لعام ١٩٦٠. كما دعت الدول الخمس الكبرى وبلجيكا إلى زيادة نطاق مشاركتها الاختيارية، وقد عارضت هذه التوصية الكتلة السوفيتية والمكسيك وبلجيكا، بينما امتنعت عن التصويت كل من فرنسا وجنوب أفريقيا وروغندا الدافع (٣١).

وقد بلغت جلسة ديسون المنظمة الدولية لسياسة عمليات حفظ السلام في يونيو عام ١٩٦٢ أكثر من حافلة مليون دولار، ويرجع ذلك - كما رأينا - إلى أن بعض الدول الكبرى امتنعت عن الدافع وهي الاتحاد السوفيتي وفرنسا، كما أن الصين الوطنية تعلقت من الأخرى من الدافع، وبدأ أصبحت عملية حفظ السلام تعتمد على المشاركة المالية التي تقدمها دولة واحدة هي الولايات المتحدة التي بلغت مشاركتها في نفقات هذه العملية حوالي ثلاثة وأربعين في المائة في عام ١٩٦١، وإن كان الاتحاد السوفيتي وفرنسا قد قبلتا فيما بعد أن يدفعوا دولهما لمساهمة من هذه العمليات للأمم المتحدة.

ومن هذه العملية التي تحيط بالأزمة المالية للأمم المتحدة بسبب عمليات حفظ السلام يمكننا أن نقرر الأمور التالية:

(١) أن الاختلاف بين الدول الكبرى حول موضوع المشاركة المالية لا يرجع إلى اختلاف هذه الدول حول مبدأ وجود المنظمة الدولية، بل يعود إلى خلافات على هذا، ولكن يرجع إلى دوافع أخرى هذه الدول في الإنشاء على أساسها المنظمة الدولية، وعلى وجه الخصوص، وإلى دوافع البعض الآخر في تطويرها على نحو أكثر فعالية، ولهذا فإننا نلاحظ أن الدول الخمسة بتمويل الدول الكبرى وهو: هل نحل مسألة حفظ السلام من خلال مجلس الأمن وأمامه حتى مع التعطيل الذي يتسبب بسببه سوء استخدام الكونغرس، أم نفضل أن نلجأ مباشرة إلى الجمعية العامة.

(٢) لم يكن مؤسست الاتحاد السوفيتي والرئيس النام والمستمر لكل عمليات حفظ السلام التي قامت بها الأمم المتحدة وأبداً كان يتراوح اتجاهه بين القبول - ولو على مضض - لبعضها، والمعارضة الصريحة لبعضها الآخر، كما اختلفت اتجاهاته أحياناً في خلال العملية الواحدة مثلاً حدث في الكونغو.

(٣) أن اتجاهات الدول التي توافق على هذه العمليات تختلف أيضاً من حيث تصوراتها على تحديد الأهمية والمشاركات المالية،.. التي تأتي أنها توافق على أبداً ولكنها قد تختلف حول التنفيذ.

(٤) أن اتجاهات الدول من عمليات حفظ السلام لا تعكسها اتجاهات أبنائها الجردة ولكن اتجاهات المصلحة القومية، ومن هنا نلاحظ الاتجاهات بمثابة انعكاس السياسة التي تتبناها حول النسب الطائر الدور هذه القوات، وأسلوب قيادتها وتوجيهها.

(٥) أنه مما يصعب هذه العمليات أن تتغلب مواجهة إحدى الدول الكبرى حتى ولو كانت هذه المعارضة حول المسؤولية المالية ومن.

Ibid, p. 130.

(٣١)

Ibid, pp. 140. — 142.

(٣٢)

(ثانياً) : تقييم نظرية الأمن الجماعي في العلاقات الدولية المعاصرة :

تستغل في الجزء التالي الى تقييم نظرية الأمن الجماعي في العلاقات الدولية المعاصرة - لكن نرى ما إذا كانت الأسس التي ارتكزت عليها النظرية لا تزال سليمة منطقياً مع الواقع الدولي الراهن ، أم أن هذا الواقع قد أطفد هذه الأسس القوة التي أسست عليها دعاء النظرية منذ أن ابتعثت الى حيز الوجود في أعقاب الحرب العالمية الأولى وبالشكل الذي تطورت اليه بعد الحرب العالمية الثانية مثلثة في الأمم المتحدة ونظام الأمن الجماعي الذي أوجدته -

يعتقد البعض وعلى رأسهم إيس كوند ، أن سجل العلاقات السياسية الدولية منذ انتهاء الحرب الثانية بين أي حد كبير كيف أن مؤسسو الأمم المتحدة قد غافوا في تقدير إمكانات نظام الأمن الجماعي في دفع العدوان حتى ولو لم يساعد هذا العدوان قوة أي من الدول الكبرى في المجتمع الدولي - بل أن كل الشواهد - في رأيهم - تنفي ادعاء الدول الأعضاء في الأمم المتحدة للاقتسام الى حقل هذا النظام - وسواء كان نظام التطبيق حالياً أو محققاً - أو على الأقل على مدار المؤسسات الحالية لهذه المنظمة الدولية -

وعند الإلتزام باليدولوجية الأمن الجماعي كعوامل لسلوك الدول في إطار هذا التنظيم الدولي أي الأمم المتحدة ، يرجع في جانب رئيسي منه الى فقدان الاقتناع من جانب هذه الدول بأن الأمن الجماعي - بحسبته الواقعة - وفي نفس الظروف الحالية - يمكن أن يشكل استجابة واقعية وفعالة لمشكلة إدارة علاقات القوى العالمية بطريقة تضمن أوجدها في النهاية نحو هدنة السلام والاستقرار - فنظام الأمن الجماعي ربما كان أهم العوامل التي أثرت سلباً في تطور النظام الدولي - أما الآن ومع التطورات المعقدة الخطيرة التي أعترفت على كل جانب من جوانب النظام الدولي ، والتي حدثت جانب كبير منها تحت مظلة التطورات التكنولوجية المعنوية ، فإن الأمن الجماعي لم يعد قادراً على توفير صيغة دولية مناسبة لمشكلة الحرب والسلام في المجتمع الدولي المعاصر -

فالحرب التي قام لتسليم نظام الأمن الجماعي على مو جعتها ودفع الأطراف التي نشرها ، هي تلك الحرب التي تدغل في إطار الواقعية التقليدية القديمة ، أي الحرب ذات الخصائص الاستراتيجية والتكتيكية الكلاسيكية - حيث كانت هذه الحروب تسمح بحشد الجيوش واعتمادها على قدرات تقليدية بما كان من شأنه أن يدعم فعالية نظام الأمن الجماعي على مواجهة التحديات التي تطبقها هذه الحروب العدوانية - لأن الدول الأطراف في نظم الأمن الجماعي كان يتكهن أن تدريس أساليب القاطعة الاقتصادية ضد العدوان كما كان يتكهن أن تنسيق استراتيجيات وطاقتها العسكرية في مواجهة ، والدخول كتحالف أو كتجميع منظم من الدول التي تشترك في مسئولية تصفية العدوان -

وعند الحروب التقليدية قد ظهرت طبيعتها تماماً بسبب التطورات التكنولوجية العسكرية منذ سنة ١٩٤٥ حيث انتقلت الأسلحة الهندوسينية النووية وأسلحة الصواريخ الى منسكبات استراتيجية تدس بطرق مباشر وحاد الكيفية التي تنفذ بها نظم الأمن الجماعي في العلاقات الدولية - فقد أصبح من غير المقصور مثلاً أن يكون لنظام الأمن الجماعي الذي انطبقه الأمم المتحدة أي آثار واقعية فعالة على التصرفات العنصرية التي ارتكبتها إحدى القوى النووية الكبرى في المجتمع الدولي - كما أن التطور المذهل في أساليب الهجوم القاذرة يجعل من المستحيل مالياً على هذه الدول أن تتجمع في إطار تحالفات عريضة لحماية العدوان ، ولا تكون هناك فرصة بالرة لتطبيق مثل هذه التحالفات التي جمعتها الدولية كما كان الحال في الماضي ، وقد وصف كوند هذا

التغير الخطير في طبيعة الجوارب الاستراتيجية للحرب النووية الحديثة بقوله ان السرعة المتناهية - التي لا تكاد تصدق - للحرب الحديثة رجالاته التي تقدر الدولة التي يستند لها العدوان قبل ان تتمكن الى من المؤسسات التي يقوم عليها نظام الأمن الجماعي من اتخاذ اجراء حول كيفية مواجهة العدوان ، تعيدك من التنبهة الخطورة الاخرى ، وهي ان الحرب ربما تكون قد انتهت تماماً حتى قبل ان يتم تحديد القتلى .

ويضيف لقد ادى تحليله السابق بعداً اخر فيقول ان القدرات التدميرية الهائلة للحرب النووية قد اضغطت كثيراً من مبدئي الدول التي الانتمت الى نظم الأمن الجماعي في مواجهة المشكلات المتعلقة بإنهاء الحرب ، وذلك ان دعم الوجود القومي للدول في مواجهة عدوى الحرب النووية أصبح يحتم عليها ان توفر من إمكانات الحماية الدافئة ما يفيها عن حماية جدارية مشكوك في أمانها على الإطلاق . ومن هنا فإن الظروف الاستراتيجية والعسكرية التي تعيق تطبيق نظام الأمن الجماعي في عالمنا المعاصر أصبحت تختلف اختلافاً ووضوحاً عن العقبات العسكرية لعالم فترة ما بعد الحرب العالمية الاولى .

ولا تقتصر صعوبات تطبيق نظام الأمن الجماعي في إطار الواقع المعاصر العلاقات السياسية الدولية على التطورات التي أحدثتها الثورة التكنولوجية في الطبيعة الاستراتيجية للحرب الحديثة ، وإنما تعداها الى امر آخر يتعلق بطبيعة النظام العالمي كثنيتي دوليتين متصارعتين *Imperialist* رغم بعد ذلك الوضع الذي ساد في فترة ما بعد الحرب العالمية الاولى حيث وجدت عدة دول كبرى متنازعة حيث ابرزت القوى العظمى الى حد كبير من القوى الصغيرة ، وكانت هناك صهوة الكبر في تصرفات الدول المتنافسة التي أجبرت الكتلتين - سياسياً وايدولوجياً واستراتيجياً وعسكرياً - كما يحدث اليوم ، وعلى هذا الوضع القديم كان ادعى الى تطبيق نظام الأمن الجماعي بمثابة امر مستحيل نظر من الكتابة تطبيقه في ظل نظام القطبية الثنائية ، فالصراعات والتصادمات التي تتسبب للكتلتين لا تسمح بترجمة الصفا وتسبق ترويضات جدلية مشتركة لدوج العدوان والصفينة ، فاحتمالات الخلاف بين الكتلتين الكبر يتكرر من أحداثات الإنزال ، هذا فضلاً عن العوامل الدفالية التي تعطلها كل كفة دولية على موقفها ، ولذا نجد ان الممارسات الدفالية والدبلوماسية في ظل الانقسامات السياسية والايدولوجية والاستراتيجية تجعل من الصعوبة - ان لم يكن من غير الممكن - تنفيذ نظام الأمن الجماعي على اي نحو فعال في عالمنا المعاصر .

ثم هناك عامل اخر يبرز مدى الصعوبة الواقعة في تطبيق نظام الأمن الجماعي ، وهو العامل المتعلق بوضع العدوان والعدوى في المجتمع الدولي . نظام الأمن الجماعي يقوم في جوهرة على ردع العدوى الذي يتلوه عدو واحد وعلى مسئولياته الدافئة وإمكاناته وقدراته الدافئة ، ويعتمد هذا الردع على مقاييله - كما نرجحنا فيما سبق - بالقوة المشتركة لكل الدول الاخرى الاطراف في هذا النظام . ولكن في ظل نظام القطبية الثنائية ، لا يكون العدوى دولة منعزلة تمارس هذه التصرفات وحدها ، وإنما قد تكون دولة تتزعم كتلة من الدول وتحت تصرفها وسيد شتم من إمكانات القوة الدافئة والعسكرية، وعلى هذا الوضع يجعل من غير الجدوى تطبيق نظام الأمن الجماعي ، إذ كيف تواجه بعض الدول البعض الآخر بقوة قد يكون مشكوكاً في أمانها ولقدركها على ردع العدوان الخلالا . فالأمن الجماعي يعطى مقبوله في ردع العدوان حين يواجهه بظروف سابق لا قبل له على مواجهته الواعدة ، ولكن عندما يصبح هذا التفاوض امراً لا

وجود له ، فإن الردع سيقتطع كل تأثير له ، وحول ذلك يمكن القول أن إحدى أخطر عواقبه بعيدا عن أي خطر من مظاهر العذاب الدولي وربما من أن يجد المجتمع نفسه متورطا في المجتمع الدولي ، سيجد نفسه مدعيا بقرعة عدد من الدول الأخرى التي ترتبط معه برباط من التبعيات والصالح المشتركة .

وما دنا بصدد تحليل المسببات التي ترسخها موضوع العدوان والعنف في تطبيق نظم الأمن الجماعي ، فإن هناك اعتبارا آخر لا بد أن يكون سالكا في ذهننا ، وهو أن نظرية الأمن الجماعي تؤكد في أساسها وبصفة خاصة على عنصر التيقن عند تحديد العدواني أو مستهدف العدوان ، لأن الاجتهاد في هذه الناحية قد يخلق خسائر تفقد الأمن الجماعي فعاليته في الردع ، فالاجتهاد قد يخلق مجالا للاقتسام والاختلاف الآراء مما قد يفرق العدواني ويشجع على العدوان استنادا إلى أنه لن يكون في مقدور الدول المتضامق نظام الأمن الجماعي أن تنفي على ما يعنيه هذا العدوان بالنسبة للسلام الدولي ، والحدوث اليوم هو أنه ليست هناك معايير موضوعية متفق عليها من قبل الدول كلها ويمكن من خلالها تفسير العدوان بطريقة موحدة ، ومن ثم الخطأ بامسار جماعي مشترك في مواجهته ، ويزيد من تعقد المسألة أن التحديد أو التصور القديم لمفهوم العدوان قد اختلف كثيرا بسبب التطور الذي أحدثته الحرب الباردة على هذا المفهوم ، فملفهم الرئيسي للعدوان قبل نشوء ظاهرة الحرب الباردة كان ينحصر في التورط العسكري الذي تمارسه دولة ضد دولة أخرى ، أما اليوم فإن العدوان يتوزع داخل مظهر أو أكثر من المظاهر الآتية : الحرب ضد دولة أخرى ، الحرب على الإنسان في إطار الحربين (أو ما يطلق عليه Widesby Proxy) ، والعنصرية العنصرية العنصرية ضد الدول الأجنبية ، والتورط الذي تشجع عليه دولة بعض الجيوش في عملية دولة أخرى ، والتدخل أو التورط .. الخ ، وهي أمور لم يحس المجال لتأويلات مختلفة فيما يتعلق بتحديد طبيعتها العدوانية ونوعية الإجراءات الدولية المشتركة التي تناسبها .

وبصرف إلى المسببات المتداخلة الفاعلة صعوبة أخرى لا تقل من حيث أهميتها ، وهي أن تطبيق نظام الأمن الجماعي يحتاج ، يستوجب أولا ما يستوجب ، وجود قيادة سياسية قادرة على أن تخلق وعيا وتقدرا للسلام الدولي يلحق في دائره الحقوق الهائل الحالي لفكرة الصالح القومية ، أو على الأقل لتحاول أن تربط المصلحة القومية بتحقيق السلام والاستقرار الدولي ، حتى إذا ما حدث تهديد لهذا السلام كانت هناك استجابة عالمية أو ثنائية لهذا التهديد ، ومعنى آخر فإن التطبيق الفعال لنظام الأمن الجماعي يجب أن يقدم إطارا لهذا الذي يقول أن ما يحقق الخير للمجتمع الدولي يحقق الخير للدولة ، وليس العكس ، ولا لاق المجتمع الدولي أو ضاعفه الرافعة بعيدا عن الوصول إلى هذا الاعتقاد ، إذ أن الصالح القومية لا زالت تقسم الدول ضد بعضها البعض بشكل خطير وحاد .

ومن ناحية أخرى ، فإن التطبيق الفعال لنظام الأمن الجماعي لا يتطلب فقط ربط المصلحة القومية دوماً واستمرار بمصلحة دولية مدمرة السلام والاستقرار لكل الدول ، وإنما يتطلب أيضا أن تتناول الدولة من سيادتها وحرياتها القومية في مجال حيوي ، وهو مجال السياسة الخارجية ، أي أن على الدولة أن تتخلى عن كل مظهر من مظاهر التحيز القومى ضد الدول

الأخرى ، وإن اشترك مع المؤسسات الدولية في دفع العدوان من أي دولة تعرض له مهما كان ذلك من تعرض في اليوم والالتجاعات القوية . وعلى هذا الوضع لا يمكن الإبقاء أبداً له . وصلنا إليه أو أننا نصدد التوسل إليه في المستقبل القريب .

بقي أن نشر إلى داخل آخر عقد الأمور من جهة الأوساخ التي ذكرناها ، ويزاد من الزمة المنظمة الدولية ونسبها في معجزها من جعل مسئوليتها نحو حفظ السلام والأمن الدوليين ، ألا وهو سوء استخدام حق القيتو من جانب بعض الدول الدالمة في مجلس الأمن ، وبمخالطة السلطة القيتو وسيلة التعويق والتسقط والتأخير ، وفي ظروف لم تكن تسمح بالتصرف في البعدا قرارات حاسمة لمواجهة الترافات والأزمات الدائمية في بعض المناطق الاستراتيجية من العالم . لقد كان معنى هذا لجمود لفترة المنظمة الدولية على التصرف ، وانقطاع المصداق فسخة من الوقت يستطيع معنا أن يحقق الأهداف التي يرص اليها من وراء عضولته .

من هذا كله ، نستطيع أن نشير بوضوح الصعوبات القائمة في بشرة الصلاخات الدولية الرائدة بالتسلسل الذي يجعل من تأسيس نظام الأمن الجماعي يتعطله أمراً حشركاً فيه ، وهو الاعتماد الذي هذا بكثير من الدول التي الدالة تربية من خاصة بما خارج نطاق الأمم المتحدة وإن كانت كلها تدعي أنها تدوم والتأكد شهادي ، والإحباط التي أرساها يشارك المنظمة الدولية ، وهو الأمر الذي التزمنا إليه في موضوع سابق من هذا البحث .

وإذا جاز لنا أن نأخذ كمثال في هذا الصدد ، أي أن ظهور الأمر المصالح القومية على سياسات الدول الدارية في المنظمة الدولية الاستراتيجية ، وهو الأمر لا نعتقد أنه سيضعف أو يتلاشى في المستقبل القريب على الأقل ، جدم أن فكرة الأولى التي سكتها عليها التطبيق الناجع لأي نظام للأمن الجماعي ، ألا وهي تطبيق الرقابة حماية السلام والاستقرار على ما صدأها من الاعتبارات القومية الضيقة . إن فشل الأمن الجماعي سيهتني استعراو الصراع ، ووجود العدوان ، وتفاقم التوترات الدولية على نحو قد يدفع العالم كله إلى كثرلة حرب عامة لم يعد أحد يقدر على تصور نوالها مهما جتبح به الخيال ، وهي الحرب التي قال غرونتوف في وصفها : **إن الإحياء فيها سيخسرون الأرواح** ، وليس هناك ما ينج من تصوير لكثرة الحرب النووية من هذا القول ، والذي يشترك فيه كل من يدرك من قرب نطاق الحرب النووية وخطورها المروعة .

الحقائق الإقتصادية والضم القانوني



ARCHIVE

<http://Archivebeta.Sakhrak.com>

ملحة : القانون والاقتصاد – تحديد مجال البحث :

– العلاقة بين القانون والاقتصاد –

١ – ان موضوع علاقة القانون بالاقتصاد موضوع واسع ومتشعب يفرجة بكذا يستحيل معها على أي فرد ان يتناوله وان يوفيه حقه من الدراسة . وموضوع كهذا يمكن ان يدرس من زوايا متعددة يبقى كل منها غروباً على طبيعة هذه العلاقة دون ان يكسبوا لأي منها القدرة على استكشاف كل معالم العلاقات المتبادلة بين القانون والاقتصاد وان مساعدات على فهم بعض الجوانب .

للاقتصاد يتناول كيفية استخدام الموارد المتاحة من اجل اشباع حاجاته الانسان والعمل على زيادة هذه الموارد باستثمار ومن ثم زيادة الاشباع الممكن ، وهكذا يتعرض الاقتصاد لاختيار الجماعة لأهدافها وترتيب أولويات التوظيف بينها ، واختيار وسائل الإنتاج اللازمة لتحقيق

* دكتور حاتم البشلاوي استاذ الاقتصاد المساعد – بكلية الحقوق – جامعة الاسكندرية (مصر) .

هذه الأهداف في أحسن الظروف . وبالمثل ينبغي ذلك أن يتعرض الاقتصاد الكلية لتوزيع الإنتاج التام من هذا النشاط على مختلف الطبقات الاجتماعية وما يرتبط به من توزيع على مختلف المستويات . ولا يتوقف الاقتصاد عند هذه المشاكل الاختيار بين الأهداف والوسائل وكيفية التوزيع بل يتناول أيضا الاختيار في الزمان بين الأجيال المتعاقبة . وهكذا فإن الاقتصاد يتناول نشاط الإنسان في الإنتاج في الفروع المختلفة وكيفية توزيع هذا الإنتاج بين الاستهلاك والاستثمار ، وتوزيع الاستهلاك بين الطبقات الاجتماعية المختلفة . ويهتم النظر الاقتصادية المختلفة ببيان المؤسسات والقواعد اللازمة لإعطاء حلول لهذه المشاكل الاقتصادية وبيان كيفية تحقيق ذلك في العمل .

والقانون هو مجموع قواعد السلوك الإجبارية التي تنظم نشاط الأفراد في المجتمع والتي تتولى تنفيذها جبرا - عند الإخلال بها - السلطة العليا في الدولة . وإذا كان القانون لا يقوم وحده بحكم علاقات الأفراد بل هناك قواعد أخرى للسلوك والقوانين الاجتماعية ، فإن القانون يعد أهم هذه الضوابط الاجتماعية (١) . والسبب في ذلك يرجع إلى أن القانون يتميز عن غيره من الضوابط الاجتماعية بأنه ليس مجرد مجموعة من القواعد التي تحكم سلوك الأفراد ، وإنما هو نظام هيكلي شامل . كذلك فإن القانون يتميز عن غيره من الضوابط الاجتماعية بقيام اعتقاد جماعي بوجوب الإقبال على تطبيق ما يتضمنه من تعليمات وتوجيهات . فالقانون هو محسب الحياة الاجتماعية . بل إن « دوركايم » يرى أنه يقوم في المجتمع بـ **تفسير الضرر** **الاصحاب في الجهاز العضوي** .

ويتضح من مجرد التعريف بأن القانون هو مجموعة القواعد التي تنظم سلوك الأفراد التي تربط بينهم ، فالقانون بين الأفراد الذي يتم فيه تنظيم السلوك ، إجراء في علاقاته الاقتصادية أو في غيرها من العلاقات مثل علاقات الأسرة والزوج . فالعلاقات الاقتصادية تحلل موضوعا أساسيا للقانون ، ولكنها ليست الموضوع الوحيد ، ومن ثم كانت العلاقات الاجتماعية التي ينشأ عنها القانون بالتنظيم تتناول - في كثير أو قليل - هذه العلاقات الاقتصادية .

ويرى أحد كبار فقهاء القانون الذين تركوا أثرا واضحا على الفكر القانوني المعاصر وهو جيني (J. Gény) أن التكوين العلمي للقانون يقوم بين مجموعتين أساسيتين أطلق عليهما أسماء الجوهري أو المعطى (donné) ، والصناعة أو المبنى (construit) (٢) . فالأول المعطى فهو يمثل جوهر القاعدة القانونية والمادة الأولية اللازمة لها كما نظهر من « طبيعة الأشياء » . والثاني المبنى فهو صناعة هذا الجوهري بأدوات فنية ووضع خارج شطرنج مسناني على تلك المادة الأولية لتتحول القاعدة القانونية التي صلب يؤثر في سلوك الأفراد . فالمعطى هو نشاط أقرب إلى « العلم » ، والمبنى هو « فن » من القانون (وفقا لتعريفات جيني) .

والد اعطى « جيني » أربعة معطيات للنظام القانوني (٣) : معطيات والعقيدة ، ومعطيات

(١) انظر : جيتل العضوي ، القانون والاجتماع الأسري ، مجلة الحقوق - العددان الثالث والرابع - السنة الخامسة طبعة - ١٩٧١ من ٢٠١ .

(٢) Cf. J. Gény, Science et Technique en Droit Privé Positif, tome I, Sirey, Paris, 1923, pp. 96 et ss.

(٣) انظر المرجع السابق ، ص ٢١ من ٢٧١ وما بعدها .

نظرية ، ومطبات عقلية ، ومطبات مثالية . ويدخل العلاقات الاقتصادية بين هذه المطبات ، فالموارد الاقتصادية المتاحة وتوافر الأفراد وأعدادهم والفكر الإنتاجي السائد ونوعية المعرفة الفنية كل ذلك يكون جزءا من **(المطبات الواقعية)** . وما يولد عبر التاريخ من عقلية وما استقر من تعاليد حول العلاقات الاقتصادية يمثل أيضا جزءا من **(المطبات النظرية)** - وبماثل فإن نتائج التجارب السابقة وما يستخلصه العقل البشري من أفكار حول الرقابة الاقتصادية وأسام الطرق لتحقيق الكفاءة الاقتصادية يدخل ضمن **(المطبات العقلية)** . وأخيرا فإن ما يسود من قيم حول العدالة وكيفية توزيع الثروات والدخول يكون جزءا من **(المطبات المثالية)** .

وإن لفعل الفكر « جيش » من نقد يرجع توجه خاص إلى المبالاة في الاستناد بهذه المطبات وعدم وشيخوخ المفردات الفاصلة التي يرددونها دائما . ومع ذلك فلا جدال في أن القانون لا يصدر في فراغ ، وأنه ينظم الحياة الاجتماعية ومن ثم فإن جزءا كبيرا من من العلاقات القانون لا بد وأن توجه إلى تنظيم العلاقات الاقتصادية السائدة .

— طبيعة العلاقة بين القانون والاقتصاد —

٢ - **وصرف النظر عن أن موضوع القانون لا بد وأن يشمل شيئا كبيرا من العلاقات الاقتصادية ، فقد اختلف كثير بين المفكرين حول طبيعة هذه العلاقة .** فلا يخفى القول بأن النشاط الاقتصادي يمثل جزءا هاما من فكر كثير من المفكرين ، فمثلا نيل القسائل عما إذا كانت هناك علاقة سببية ، أو بعدية أخرى بين النشاط الاقتصادي والقانون لا يمكن أن تكون اقتصادية تحكم وتحدد المواقف القانونية ، أم على العكس يؤمن القانوني بالتطور الاقتصادي بحيث يتفرض علم الاقتصاد لإرادة القانون ؟

١ - **الواقع أن الجدل بهذا الصدد يرتبط توجه خاص بالجهد المستثمر بين الأفكار التركيبية والأفكار غير التركيبية حول طبيعة وأسباب التطور التاريخي .**

فالتركيبيون - وهم أصحاب الأدبية التاريخية - يدعون أنه لكي يستطيع الناس أن يصنعوا التاريخ يجب أولاً أن يملكوا من الحياض من إرثاء حاجاتهم الأولية (١) . والقاس في سبيل ذلك يدخلون في صراع مع الطبيعة من ناحية ويدخلون في علاقات الإنتاج من ناحية أخرى . ويرى ماركس أن الإنسان في عملية الإنتاج لا يفرق الطبيعة وحدها بل يؤثر الناس في بعضهم البعض ، فالتأني لا يتم بعيدا من هذه العلاقات الإنتاجية ، وإذا كان المحدث الأول في التاريخ الإنسان هو الإنتاج ، فإنه يستخدم في سبيل ذلك أدوات معينة بالإضافة إلى قسوة عمله وما حاله أثناء تجربته السابقة من معرفة وخبرة . ولقد أطلق ماركس والجور على هذه العناصر اسم **قوى الإنتاج** . وفي أثناء القيام بعملية الإنتاج يدخل الأفراد في علاقات متبادلة يتحدد على أساسها توجه خاص من ينطق ومسائل الإنتاج وتصرف فيها . وهذه مجموعة ماركس وانجلز **«علاقات الإنتاج»** . وكل نوع من أنواع **«قوى الإنتاج»** نوع معين يتألف من «علاقات الإنتاج» .

١ - الفكر : تشير المصنفات الماركس « نظرات في فلسفة القانون » ، ص ١٢٨ ، الطرق : المحدث الأول والثاني ١٩٦١م

ص ٧٢٩ .

٢ - الفكر : يمثل المصنفات : التركيبية « المفكرة » ١٩٦٨ ، ص ٦١ وما بعدها .

ومجموعة علاقات الإنتاج يكون لدى ماركس الهيكل الاقتصادي للمجتمع وهي تعطي البناء الأساسي أو ما يطلق عليه اسم البناء السفلي (infrastructure) ويقوم طبعا ببناء طوري (superstructure) من القانون والسياسة . فالقانون الآن تعبير عن الاقتصاد وتاريخ له .

ولكن ليس معنى ما سبق ان الفكر الماركسي يقدم العلاقة بين الاقتصاد والقانون على هذا النحو من التبسيط والسهولة ، فالعلاقة بينهما ليست علاقة ميكانيكية وإنما قد يحدث ان تستمر الأوضاع قانونية تعبر عن ظروف اقتصادية قديمة وزائلة . وهنا يحدث التناقض ، وهذا التناقض هو أساسي التطور . ومع ذلك فإن النقط الأساسي في الفكر الماركسي لا يزال كما تقدم ، وهو ان الأساسي هو التطور الاقتصادي ، وان القانون يعبر والتعكس لهذا التطور .

ويرى البعض ان فهم القانون وطوره يقتصر فهم هذه المراحل الاقتصادية . فإذا كان الفهم التقليدي في العالم الرأسمالي يلف منه التشكيل ولا يتعرض الواقع ، باعتبار ان القانون مجموعة من القواعد المقررة التي تحكم علاقات الناس في المجتمع ، فإن ذلك لا ينبغي ان يعبأ من فهم هذه القواعد وإلى أي حد قد تفسر ومن أي مصالح تدافع عن . فالفهم التقليدي يسلط الضوء على الجانب الشكل في القانون فيرسل النظر على الواقع الاجتماعي الذي يعبر عنه القانون الرأسمالي ، وهو حماية مصالح الطبقة الحاكمة . فالبرجوازية الفرنسية خلعت قانون نابليون بعد الثورة الفرنسية ، والادوية الثلاثة التقليدية : الملكية حق مطلق ، والعقد حرية التعاقد بين ، ولا مسئولية بدون خطأ أصلا . وحلت محلها هناك مجموعة تشريعية مثل قانون نابليون ، فإن البرجوازية خلعت طبقة فكرية لصالح الطبقات الحاكمة ، وكذلك استغضت التأسيس والتفريع في مجال السلوكية والعلاقات المتغيرة الطبقات القديمة . = وفهم الاقتصاد الأمريكي الآن من مفهوم رجال القانون على ابتداء الفكر القانوني مغاير ما وجودها منذ الأول ، ثم تطبيقها بطريقة ميكانيكية لحماية مصالح رب العمل . = وفي خلال القرن العشرين وبعد ان تقدمت فرنسا وألمانيا وأخرى صناعيا منذ أواخر القرن التاسع عشر ، خلعت طبقات حاكمة في ظروف الحياة الاقتصادية ، خلعت البشر على أداة النظر فيما حولهم من نظم .

هذا النظر ، الذي لا يرى في القانون المجرد تعبير عن الأوضاع الاقتصادية ، يربط في الواقع بفكرة أخرى نكته ، ونرجع إلى أساس القانون ذاته وما تنصت من غير . فالقانون ينظم إرادة جماعية منظمة تفرض على الأفراد بوضع جوار على مخالفة القواعد التي تضعها هذه الإرادة . لذلك فإن القانون لما يعقل لفرق أوروبا كلها ، مظالم القهر . ونتيجة التفكير الماركسية ذاتها إلى النظر إلى القانون باعتباره وسيلة القهر مبررة من الإرادة الحاكم . فهي إلى مجتمع هناك حكام ومحكومون . وإرادة الحكام تنفذها القانون . وهذا الإتقان في المجتمع بين طبقات الحكام والمحكومين يمثل في نفس الوقت تعارضا وتناقضا في المصالح الاقتصادية . ويستخدم القانون لتحقيق وحماية المصالح الاقتصادية الحالية . وإذا كان القانون كوسيلة القهر مظهرًا للتناقض في المصالح والصراع الطبقي فإنه يؤول بزوال أسبابه وهي تحقيق الشيوعية ومجتمع بلا طبقات ولا صراع . وإذا كانت لا توجد تناقضات سريعة عند ماركس نفسه من زوال

الدولة والقانون بعد اقامة الاشتراكية - فالتا نجد تصورا مبررة متعددة عند زميله انجلز في هذا الصنف (٢) - بالإضافة الى ما تقدم سمنا من تحليل ماركس نفسه .

(ب) - وجهة النظر المتقدمة لا يمكن قبولها على إطلاقها - حقا لا جدال في أن الظروف الاقتصادية تطبع القانون بالدرجة الأولى لا يمكن انكارها بل أن الجزء الأكبر من القواعد القانونية إنما يتجه لاملاء حصول التماسك ذات طابع اقتصادي - ولكن القول بأن القانون لا يعدو أن يكون مرآة ومجرد تعبير عن الأوضاع الاقتصادية فيه يجعل كبر الدور الذي يستطيع أن يلعبه القانون والقهر - فإذ كانت الظروف الاقتصادية تطبع إمام رجال السياسة والحكم التماسك الأساسية ، فإنه لا يمكن القول بأن الحقول لهذه التماسك تكون محددة سلفا وأنه لا يوجد مجال للاختيار بين هذه الحقول ، ولا جدال في أن اختياراتنا من الحقول القانونية لبعض التماسك الاقتصادية لما يؤثر على تطور الأوضاع الاقتصادية في المستقبل - وفي كثير من الأحوال نجد أن القانون يسبق الأوضاع الاقتصادية ويحدد لها ويخلق الظروف المناسبة لتطور اقتصادي معين .

كذلك يصعب القول بأن القانون يحدد دائما المصالح الاقتصادية الحالية ، رغم أنه في الظروف العادية نجد هذه المصالح الاقتصادية رعاية كبيرة من النظام القانوني السائد . ولكن هذا شيء ، وقبول النظرة العتمة التي تجعل القانون خادما لمصالح الاقتصادية شيء آخر - ففي كثير من الأحوال يكون القانون نفسه وسيلة لإقامة التوزيع المصالح الطبقاتية المهيمنة وهنا تطبع الأوضاع الاقتصادية لقهر القانون وتبعه - بل لعل ذلك أوضح مما يمكن في تجربة القول التي طبقت الاشتراكية الماركسية دائما - الاشتراكية التي تطبق في ظل رأسمال إلى مرحلة الرأسمالية المتقدمة وبعد أن تكون الأوضاع الاقتصادية قد أخذت ميولها إلى التدهور - كما أنها ماركس - وحيث يبلغ التناقض مدام بين الملكية الفردية والرأسمالية الإنتاج الجديد - بل على العكس من ذلك تماما ، فإن الدول التي اعتنقت الاشتراكية الماركسية كانت في مراحل بدائية من الرأسمالية المتدهورة وسواء في ذلك حالة الاتحاد السوفيتي عند قيام الثورة ١٩١٧ أو الحقول الآسيوية مثل الصين وكوريا أو واقع دول أوروبا الوسطى والشرقية في مرحلة متوسطة - وفي مثل هذه الظروف لا يمكن القول بأن القانون كان مجرد تعبير عن الأوضاع الاقتصادية ، وأنه يقوم بإنشاء الملكية الجماعية لعناصر الإنتاج ، لتتفق مع جماعية الإنتاج الرأسمالي - بعد التركز والاحتكارات الكبيرة وتقسيم العمل الشديد ... إلى غير ذلك مما يقتضيه هذه الجماعية في أسلوب الإنتاج - . وأهل الصحيح هنا هو أن القانون يقوم بتعديل الظروف الاقتصادية لتناسب هذا النظام الجديد - وفي ضوء ذلك نستطيع أن نعلم دور كسروفا وكتاتورية البروليتاريا ، وأن نعلم أفكار ستالين

(٢) Cf. F. Engels, Origines de la Famille, de la Propriété et de l'État—, édition (٢٠) Caster, p. 229, Anti-Dühring, édition Caster, p. 318.

والمراد أيضا :

Gilard Lyon — Caen, "Mise au point sur le dépeçage de l'État, Archives de Philosophie du Droit, No. 8, 1963, p. 115.

(٣) ذلك فهم قليلين نسبيا ذلك ينطبق مع عالم الماركسية - وهو أن الثورة الاشتراكية إنما تقوم عندما يبلغ التناقض في العالم الرأسمالي ذروته - ما يبرر قيام الثورة - وهناك قوم الثورة في المصنف طبقات النظام الرأسمالي الحالي - وهي ليست بالثورة دولة رأسمالية متقدمة .

في ضرورة نظرية الدولة بعد الاشتراكية ، وليس المعاكسة أو - من باب أولى - زوالها ، وذلك حتى تتحقق الاشتراكية العالمية (١٠) .

كذلك فإنه في ظل التطور الديمقراطي لا يمكن قبول فكرة حكم الطبقة الواحدة على الإطلاق . فالسلطة السياسية لا تعمل فقط لخدمة طبقة واحدة وعلى حساب الطبقات الأخرى . فالوضع المربك الذي تسود من التصادم والتوازن بين عدة طبقات ، والنظام السياسي القائم لا يبدو أن يكون حصيلة لهذا التوازن . وليس معنى ذلك أن القوى السياسية متعادلة تماماً ، فهذا أبعد الأشياء عن الواقع . فهناك دائماً أطراف أكثر قوة وديناميكية من الأطراف الأخرى . ولكنه يبدو أن توجد طبقة مهيمنة تماماً ودون عسقوط ومقاومات مستمرة من الطبقات الأخرى . ولا يقتصر الأمر على التوازن بين هذه الفصائل المتعارضة ، بل أنه لا توجد علاقات قوة مستقرة خلال الزمن . فهناك دائماً تغير في علاقات القوى السببية الطبقات المختلفة . ليست الفصائل الوحيدة التي يوجد لعبها في القانون هي مصالح رأس المال والملكية الخاصة ، بلهذه القوى تتركز التحولات السياسية للعدال التي تهدد نفوذ الملكية الخاصة . فالحزبات العمالية والأحزاب الاشتراكية في كثير من الدول الغربية تباشر دائماً حقيقتها على القوانين . فالتدابير المختلفة المبنيك وكثير من صلاحيات الاستخراج الأساسية في إنجلترا وفي فرنسا تمت في ظل نظم رأسمالية أساساً . كذلك فإن استقرار الحكم في السويد وفي كثير من الدول الاسكندنافية في أيدي الأحزاب الاشتراكية يعبر عن مدى قوة العمل في مواجهة رأس المال . أشك إلى ما أقدم أن تطور المجتمعات الحديثة والدور الذي يلعبه الطبقة العاملة قد أدى إلى ظهور نوع جديد من رأس المال الإنساني المهيمن في التعليم ووسائل البحث والابتكار وما يشته هؤلاء من تقدم في مساهمة وإعطاء مزايا اقتصادية محسنة في الإنتاج ، وهو رأس المال البشري هذا يعيد أساساً على المعرفة وهو استثمار بشري لتعليم وتطعيم الإنسان وهو لم لا يقبل التنازل أو التصرف فيه . ولذلك يبدو لي منطق أن يطلق عليه اسم الملكية الشخصية بالقابلة إلى الملكية العامة ، ومن الواضح أن هذه الفئات قد أصبحت تتجه نحو دوائر متزايدة في المجتمعات الحديثة ، وهو ما يطلق عليه البعض اسم « ثورة الكمبيوتر » . وهذا دليل اقتصادي جديد لا يرتبط مباشرة بفكرة الملكية .

- تعدد مجال البحث -

٢ - يظهر لنا مما تقدم نوع من القضايا الأساسية التي تفرش نفسها عند الحديث من خلال القانون والاقتصاد . وقد رأينا أن استيعاباً من البحث ، وإن ترك - على العكس - على موضوعات أخرى على مستوى أدنى من التجريد . والسبب في هذا الاختيار يرجع إلى أن هذه النوع من القضايا إنما يطرح في الواقع نفسياً نفسية يصعب - أن لم يستعمل - الوصول فيها إلى نتيجة قاطعة . وأكثر ما يستطيع الإنسان الوصول إليه ، هو تلك النتيجة العامة ، وهي أن هناك علاقة دائرية متبادلة بين القانون والاقتصاد . وأية محاولة لبيان مدى الأهمية النسبية في هذه العلاقة التبادلية أو لتحديد علاقة السببية ، إنما هي محاولة لا تفلح من كثير من التحكم - على أقل تقدير .

ولذا كل ذلك ، فلاننا نفصل ان تناول موضوعنا في علاقة القانون بالاقتصاد من زاوية اقل طوحا واكثر تحديدا وهي علاقة **العن القانوني** او **السيادة القانونية** بحقوق الحياة الاقتصادية . وسوف نقصر على تلك المنطق الاقتصادية الاساسية والتي تطوّر الى حد بعيد لتجعل القديس حول طبيعة المصالح الاقتصادية ومدى توافرها ، وهي ايضا امور تتنوع بغير كبير من الشغل بحيث تغطي الاختلافات القائمة انظم الاقتصادية (رأسمالية او اشتراكية) قدر الامكان . ولذلك فلاننا سوف نعرض لبعض الحقوق الاولى في الحياة الاقتصادية ونرى الى أي حد تطوّر العن القانوني وخلق تصورات قانونية لمعالجة هذه الحقوق . بل ان نلجس الى اثناء سنعرض الى بعض - وليس كل - هذه العلاقات وقد نكفي في الحياة التي نختارها لنبين مدى ما يلقه العن القانوني من درجات عالية من التقدم ، دون ان نغري !



- تعدد الوحدات الاقتصادية - ظاهرة التبادل - الحق العيني -

١ - من الحقوق الاولى ان الحياة الاقتصادية قائمة على عدد من الوحدات الاقتصادية التي تدخل في علاقات متبادلة ومتكاملة من أجل **الاستهلاك والتوزيع** . فبروسون كروود (او الوحدة الاقتصادية المعروفة التي تسمى **اقتصاديا**) وصف حيال لا وجود له في عالم الحقيقة ، فلا يمكن ان نجد وحيدا اقتصاديا ، فكل على انتاج السلع التي تقوم باستهلاكها ، وانما لا بد وان يتكاتف عدد كبير من الوحدات على انتاج السلع بحيث يتم توزيع من التخصص وتقسيم العمل بينهم ، لم يتبادلوا فيما بينهم هذه السلع والخدمات بما يتفق مع اذواقهم في الاستهلاك ومدى قدراتهم على الحصول على السلع . وقد كان التخصص في الحياة او حرفة معينة من الامور القديمة قديما اولا حيث كان ينحصر داخل كل جماعة مجموعة من الأفراد انتاج انواع معينة من السلع والخدمات ، وسواء حكمت هذا التخصص اختيارات من حيث الجنس (الرجال يقومون بالصيد والنساء بغير الزراعة والخدمات المنزلية مثلا) او اختيارات التقاليد او غير ذلك . وبعد ذلك ظهرت أهمية تقسيم العمل داخل الهيئة او الحرفة الواحدة ، وجعل آدم سميث من **التقسيم العمل** اساس النظرى لزيادة الكفاءة وتقدم الامم . ولقى عن البيسان ان تعدد الوحدات الاقتصادية وما يتخلله من تخصص وتقسيم العمل يؤدي بالضرورة الى تطوير ظاهرة **التبادل** . ومن ثم فان التاريخ الاقتصادي لا يتجسد من الصدمات هو تاريخ لظاهرة التبادل وتطورها وتنظيمها . فعلا قدّم العن القانوني لمعالجة هذه الحقيقة الاقتصادية الاولى !

الواقع ان القانون قد قدم في هذا السند تصورا قانونيا مفيدا ، وهو فكرة **الحق العيني** . والحق العيني هو : سلطة بطريق القانون لشخص معين على شيء معين ، وبوجهها يستطيع الشخص ان يستلخص لنفسه ما قلده من فوائد اقتصادية (١٥٠) . ولعل اخطر ما في فكرة الحق العيني هو **التفريق بين الحق وبين الشيء** ، وهو فصل ليس من السهل تصور . وقد اُحتاج من العقل البشري تطورا كبيرا ودرجة عالية من التجريد ، فالحق هو السلطة وهو الكمال الذي يجري التصرف فيه ، اما الشيء فهو موضوع الحق وسجل له (١٥١) . ولذلك فالحق العيني مسيطرة

(١٤١) عبد الرزاق السنهوري : الوسيط في شرح القانون المدني : الجزء ٢ ، حق الملكية : ١٥٧٧ ، ص ١٤٢ .

(١٤٢) عبد القادر عبد الهادي : مبادئ في الاموال : الفقرة ١٥٤٢ ، ص ٦ وما بعدها .

قانونية مباشرة على الشيء محل الحق . وهذا الفصل بين الحق وموضوعه ، بين المال والشيء ، هو تصور قانوني قد ، وقد أدى - كما سنرى - إلى تسهيل كبير في عمليات التبادل . وأما لو لم هذا أن تؤكد مسؤولية هذا التصور وخصوصاً بالنسبة لأقوى الحقوق العينية وهو الملكية . على هذا التحصيل يتأكد بوضوح الحق بالشيء ، وأهم علاقة بين المالك وبين الشيء ذات طابع نفسي ، وهي أثر من علاقة الإنسان على الأشياء التي يصنعها^(١٦) . ولذلك فقد انحصر تصور الحق المسالي أكثر من مسئلة تجريدها ذهنياً كبيراً . ولا تزال حتى الآن تجد صعوبة في لغتنا اليومية في الفصل بين الحق وبين الشيء ، فالقرد يملك الحق ، والحقل يرد على الشيء .

وعندما نتحدث هنا عن الحق العيني باعتبار سلطة قانونية مستقلة عن الشيء الذي يرد عليه ، فلا ينبغي أن نلج في وهم بأن هذا التصور القانوني مقصور على الدول الرأسمالية التي تعترف بالملكية الخاصة ، فهذا تصور قانوني عام لا شأن له بشكل الملكية خاصة أو عامة . ولعل السبب في مثل هذا الوهم هو أن الملكية هي أقوى الحقوق العينية في الدول الاشتراكية وهي تفي الملكية الخاصة لأموال الإنتاج ، عيني في ظل بقية النوف من حق الملكية بمعناه الكلاسيكي القديم ... وكان من الممكن أن يتجنبوا ذلك كله لو أنهم استغفروا سلطة والخدمة الاشتراكية ذاتها - من غير أن الإيجال المتعاقبة التي أسهمت في تعديل طبيعة حق الملكية لا كوسيلة لاستغلال الإنسان للإنسان ، وإنما كوسيلة فنية قانونية لتحديد وتنظيم الاستغلال من سائر الأشياء ...^(١٧) . ونحن هنا لا نضعنا سوى الوسيلة الفنية التي يقدمها الحق العيني كسلطة قانونية مستقلة عن الشيء موضوع الحق ، ولذلك فإن الفصل بين الملكية العامة والخاصة بشكل مباشر ، بل إن الإيجاد الثابت بين الحقوق أن ، الأموال العامة لا تتطوّر في الأموال الخاصة في ذاتها مثل حق الملكية . لا أن هذا لا يستلزم لزوماً أن يكون لسلطة الملكية في كل مجتمع متطابقة^(١٨) . فالعالم السوفيتي التفرقة بين أملاك الدولة العامة وأملاك الخاصة ، هو طبيعة الترخيص الخاص له المال . فإلا كان هذا الترخيص - منفعة عامة - اعتبرته الملكية عامة بولاً لم يكن الترخيص كذلك ، اعتبرته ملكية الدولة لهذا المال خاصة . وهناك أبعاد للغة تقريباً على أن حق الدولة على الأشياء المخصصة للخدمة العامة هو حق ملكية بالمعنى الصحيح وإن كانت هذه الملكية متباعدة بقدر الصلعة العامة^(١٩) .

وأما كان الأمر حول الفصل القديم ، فإن الفكر القانوني الذي خلق فكرة الحق العيني - أيا كان اسمها - قد قام بدور كبير في تسهيل عمليات التبادل التي تتطلبها حقائق الحياة الاقتصادية . فلم كانت تعقد الأمور وتصعب المعاملات إذا لم يمكن الفصل بين الأشياء وبين الحقوق التي يرد عليها . ففي ظل الأوضاع القانونية التي تعيشها يتم التعرف في الحقوق ، ويعتقد ذلك تستلزم السلطة على الأشياء ، وبدون هذا التصور كان ينبغي أن نوافر الشخص

André DAVID, Les Biens et leur Evolution, Archives de Philosophie du Droit, 1963, p. 171.

(١٦)

(١٧) على الجورجاني : في سبيل نظام قانوني موحد المشروع الجورجاني العام ، الاشتراكية ١٩٦٥ ، ص ٢٤١ .

(١٨) محمد زكي جلال : حق الدولة والأفراد على الأموال العامة ، ١٩٦٥ ، ص ١٢٢ .

(١٩) دة الزواحي السطوري : الترخيص الخاص ، ص ١٢٥ وما بعدها . سحر زكي : الترخيص الخاص يميز الحق ، الاشتراكية ، ١٩٧٢ ، ص ١٦١ وهناك نفس الصلعة ، و : مصطفى الجليل : نظام الملكية - الاشتراكية ، ١٩٦٤ .

السيطرة المباشرة والمستمرة على الشيء حتى يحتفظ به ، وعندما يريد مبادلاته فإنه ينقل هذه السيطرة للشخص الآخر مقابل حصوله على شيء آخر ومبادلاته سيطرته الجديدة عليه . وإذا كان الاحتفاظ بالأشياء ومبادلاته السيطرة المباشرة عليها أمراً معقولا نسبيا في حالة الحقوق خفيفة الوزن ، فإن ذلك يتسبب قيودا رهيبية في حالة العطلات تمنع من القوّة وسهولة الانتقال . والعروض المطلوبة للاحتفاظ بالحقوق أسهل بكثير من شروط الاحتفاظ بالأشياء ، وبالمثل فإن انتقال الحقوق بين الأشخاص ، وهي حقوق معنوية ، أسهل بكثير من انتقال السيطرة المباشرة على الأشياء وهو ما يتطلب جهداً قد يحول دون قيام المبادلات . ولذلك فإن الصعوبة القانونية والمبتذلة فكرة الحق العيني باعتباره فكرة معقدة تعطي صاحبها القدرة على التصرف في الشيء - قد ساعدت على تسهيل المبادلات وفي تحقيق الاستقرار القانوني . فيمكن انتقال الحقوق من شخص لآخر حتى تحتل السيطرة على الأشياء والتوارد من شخص لآخر . وهكذا قد أصبحت التوارد الاقتصادية تنتقل عن طريق انتقال الحقوق . وبذلك فإن انتقال اللوارد الحقيقية والتغير في استهلاكها يتم عن طريق التصرف في عالم الخرافات من الرموز والعلاقات المعنوية هو عالم الحقوق المعنوية .

وبعبارة أخرى قد خلق علم القانون (عن طريق الحقوق المعنوية) نموذجاً قانونياً مقابلاً لعالم الأشياء والموارد ، والتصرف في الحقوق يعني تصرفاً مقابلاً في الأشياء والموارد . ولكن التصرف في عالم الحقوق المعنوية أسهل وأبسط . ولذلك فإن الفن القانوني يكون قد قدم وسيلة فعالة لتسهيل انتقال الأشياء والموارد بين الأشخاص والاستخدامات ، ويكون قد خلق من طريق هذه الحقوق نوعاً من العدالة يستلزم عدم اكتسب الأشياء والموارد . وتتضح أهمية هذا الكشف القانوني في النظر القانونية القديمة لانتقال الحقوق ، فالأمر في البرزخية أو التصرف المعنوي ضمن في المعاديين يصعد القانون القانوني لانتقال الحقوق المعنوية والعطارية ، والتأخر كيف على ذلك إلى سرعة انتقال الموارد من يد إلى أخرى في معرفة كلمة وبالتالي جيد ممكن .

- الالتزام أو البعد الزمني للكميات الاقتصادية - التحويل - الحق الشخصي أو الالتزام -

هـ - هناك حقيقة اقتصادية أخرى - لا تقل بداهة عن الحقيقة السابقة الخاصة بنموذ الوحدات الاقتصادية - ذلك أن معظم الكميات الاقتصادية التي نعرفها كميات ذات بعد زمني - فإنتاج واستهلاك والاستثمار ليست كميات معرفة بحجم معين ، ولكنها كميات ذات بعدين ، فهي أحجام معينة في فترات معينة كما هو الحال مثلا في السرعة، وهي كمية ذات بعدين كما كيلومترًا في الساعة . وبالمثل فإن هذه الكميات الاقتصادية نعرف عن طريق قياسين : مقياس الكمية ومقياس الزمن (إنتاج كما طن في السنة) . ولذلك فإن معرفة ناتج وجود هذا البعد الزمني في الكميات الاقتصادية يعتبر أساسياً لفهم العلاقات الاقتصادية . وينبغي بوجه خاص تذكر أن الإنتاج يستغرق وقتاً ، قال أو قصر ، قبل ظهور الناتج النهائي من سلع أو خدمات . فإذا كان الإنتاج عبارة عن تضاعف جهود عناصر مختلفتين أجل اخراج سلعة أو خدمة ، فإن هذه العملية تستغرق وقتاً . وهكذا فإن الزمن عنصر أساسي في الحياة الاقتصادية .

وهذا يمكن أن نستدل مما إذا كان الفن القانوني قد خلق تصوراتاً قانونية مناسبة داخل

في الاعتبار هذا البعد الزمني لكميات الإنتاجية. وحقيقة الأمر أن فكرة الحق التخصي أو الالتزام هي التي تستجيب إلى حد بعيد لذلك الاعتبار كما كانت الحقوق العينية استجابة لاحتياجات المبادلات^(١). ويمكن تعريف الحق التخصي أو الالتزام بأنه « حالة قانونية يرتبط بمقتضاها الشخص معين بشكل حق مبنى أو بالقيام بعمل أو بالامتناع عن عمل »^(٢). ونلاحظ أن مفهوم الالتزام في صورة كافة هو « عمل يقوم به الغير ». غير أن هذا العمل قد يكون سلبياً ، وهذا هو ما يعبر عنه بالامتناع عن عمل ، وقد يكون العمل الذي يلزم به الغير تكل حق مبنى أو الشهادة على غيره^(٣).

ولبيان مدى ارتباط فكرة الحقوق التخصية أو الالتزامات بالبعد الزمني لكميات الإنتاج وبخاصة الإنتاج ، لنصور حالة فرضياً يستغرق فيه الإنتاج أي زمن ، بحيث نعني في عالم لحظي العناصر فيه عمليات التحويل . فالإنتاج كما أشرنا هو تحويل الموارد والطاقة إلى سلع وخدمات نافعة ، هو تحويل المدخلات inputs إلى مخرجات outputs ، خدمات عناصر الإنتاج ، إلى مخرجات outputs ، سلع وخدمات نافعة . وللتصور الآن أن عملية التحويل هذه تتم بشكل آلي ولا يوجد أي فاصل زمني بين دخول المدخلات أو المستخدم ، ومخرج المخرجات (أو الناتج) . فعندما يحدث في مثل هذه الحالة أي توسع الحق مثل هذا العالم الخيالي لن يكون هناك محل لعلاقات الإنتاج ، فلي تكون هناك مقدرة عمل ولا مقدرة لزيادة ولا قروض ... الخ . وكل ما يتصور هو أن نشأ مباشرة حقوق على توريث الناتج لتجسيد على العناصر التي ساهمت في الإنتاج (التحويل) . أما العلاقات التي تنشأ بين هذه المدخلات والمخرجات بمعنى القرض ، والحقوق التي تنشأ على الناتج البديهي هي من قبل حقوق العينية ، حقوق ملكية ، حقوق استعمال ، حقوق الانتفاع . ومعنى ذلك أنه إذا اكتفى البعد الزمني لكميات الإنتاجية وبخاصة الإنتاج ، فإذنا لن نكون في حاجة إلا للحقوق العينية التي تستلزم سلطة على الموارد الاقتصادية . وفي مثل هذا العالم الخيالي فإن التبادل يتم دائماً طالما أننا نفرس تعدد الوحدات الاقتصادية (وهو ما يستوجب نشوء الحقوق العينية على ماسبق إن رأينا ، ونحن الفرض ما نحتاج إليه من علاقات والالتزامات شخصية في مثل هذا العالم وهو الالتزام بأعطاء شيء ، عند التبادل . وحتى هذا فإنه لا يشكل التزاماً حقيقياً بالنظر إلى أننا فرضنا عدم وجود البعد الزمني ، فكان عمليات التبادل تتم العظية دون حاجة إلى وضع التوافق على مطلق الغير .

ونفرض الصورة كلية حتى نعترفنا بوجود البعد الزمني لكميات الاقتصادية فالإنتاج يستغرق وقتاً قبل ظهور الناتج النهائي ، وخلال هذا الوقت لا بد وأن تتضافر خدمات عناصر الإنتاج من أجل تحويل المدخلات إلى سلع وخدمات نافعة . وهنا نجد أنفسنا بالضرورة في حاجة إلى توفر نوع من العلاقات تسمح بالزام الأفراد القيام بعمل أو امتثال محددة مقابل التزام في المستقبل بالتحصول على مقابل هذا العمل من الناتج عند ظهوره ، أو تمكن بعض الأفراد من التنازل عن بعض مواردهم أثناء عملية الإنتاج مقابل الحصول على حقوق في استيفاء المقابل من الناتج المستقبلي . وهكذا تظهر فكرة الالتزامات الشخصية . فإذا كان مفهوم الالتزام في جميع

(١) : المستوي ، الرصيد ، القرض الأول ، عناصر الالتزام ، ١٩٨٢ ، ص ١٤٤ .

(٢) : الساميكي عامر ، في النظرية العامة الالتزام ، عناصر الالتزام ، ١٩٩١ ، ص ٢٢ .

سواء هو عمل يقوم به الفدين ، لمن الواضح أن هذا العمل أمر مستقل ، فهو أمر الالتزام أنه يرد على المستقبل (11) ، ويربط الحاضر به . وكان قد دار خلاف بين رجال القانون حول طبيعة الالتزامات التي تترتب على انتهاء مستقبلية حيث لا يجرى كافة القوانين . ومع ذلك فقد كان رأى البعض أن هذه الأجزاء إنما تسرد عن طريق الاستثناء . ومع ذلك فيبدو أن الرأى الأرجح هو أن هذه الأجزاء أصل من أصول فكرة الالتزام وهي استجابة لتعاجة المعاملات الاقتصادية ، فضلا عن أن جوهر الالتزام وهو يرد على عمل الفدين هو بالضرورة أمر مستقل (12) .

وعكفا ترى أن الحياة الاقتصادية وهي التعامل خلال الزمن تحتاج إلى الوسائل القانونية الكثيلة لتحقيق ذلك - وجاء الفن القانوني وأوجد فكرة الالتزام ، وهو يتضمن ثلاثة شخصية بين ذاتين ومدين بتعدي الفدين بمقتضاها بالقيام بعمل . وهكذا تفكر مقصود العمل والقروض وغيرها من الارتباطات القانونية الضرورية لمعطيات الإنتاج . وبذلك فإن الفن القانوني من طريق الحقوق العينية والالتزامات الشخصية يتكون قد خلق صورته قانونية فعالة للاستجابة للحقائق الاقتصادية في تعدد الوحدات الاقتصادية وفي البعد الزمني للكميات الاقتصادية .

٦ - ولعل من أبرز الاقتصاديين الذين استقرأوا خصائص الحياة الاقتصادية الاقتصادية

ليون فافراس Léon Walras الذي يعتبر **والصاع ما يعرف** باسم **معالجة التوازن التفاضلي** (13) . وقد أوضح **فافراس** أن التوازن في الحياة الاقتصادية يتبين بتعدد من الوحدات الاقتصادية ، وأن هذا التوازن يتوقف على جميع ظروف الاقتصاد في مجموعه ، ولذلك لابد من أخذ مدى الترابط بين جميع الوحدات . فلما كان التوازن في الاقتصاد يتطلب أن يتساوى طلب كل سلعة وعرضها ، فإن طلب سلعة معينة غير مستقل عن طلب السلع الأخرى ، وبذلك فإن الطلب السلعة معينة يتوقف على أمتها القسيمي ، ولكنه يتوقف أيضا على أمتان السلع الأخرى . ونفس الشيء بالنسبة لعرض . وهكذا فلتأخذ نحصل على التوازن لما مرتنا الأمتان التي تجعل طلب كل سلعة وعرضها متساويين ، وهو ما لا يتحقق إلا إذا أخذنا الاقتصاد في مجموعه . وهكذا فلتأخذ نستطيع أن نعرف دالة واحدة أمتان التوازن في الاقتصاد ولا يمكن معرفة التوازن في أسواق منفصلة . وهذا ما يتحقق عليه اسم التوازن التفاضلي كما ذكرنا .

وعندما عرض « فافراس » نظامه للتوازن التفاضلي قسم فافراسه إلى مرحلتين : في المرحلة الأولى افترض أن هناك كمية محددة من السلع والخدمات وأنه يجب توزيع هذه الكمية أحسن توزيع ممكن . وأطلق على التوازن في هذه المرحلة اسم **نظرية التبادل** (Théorie d'échange) . وفي المرحلة الثانية لم يقتصر « فافراس » على توزيع كمية محددة ومعرفة من السلع والخدمات ، وإنما أخذ في الاعتبار إمكان إنتاج هذه السلع والخدمات ، باستخدام مناصر الإنتاج المتاحة في الاقتصاد . وأطلق على التوازن في هذه المرحلة اسم **نظرية الإنتاج** (Théorie de Production) . والواقع أن المرحلتين التحليليتين اللتين استخدمهما فافراس تتلفان إلى حد بعيد مع التقسيم الذي أخذنا به .

Samir TANAGHO, "L'Hypothèque des Biens à Vendre" Revue Trimestrielle (١٩) de Droit Civil, No. 3, 1970, pp. 460 — 464.

فالرحلة الأولى داخل في الاعتبار فكرة اصدار الوحدات الاقتصادية ، ومن ثم فان القوانين المطبوع هو سوازين التبادل . والرحلة الثانية داخل في الاعتبار الى جانب التمدد ، فكرة الانتاج وما تطوّر عليه من بعد زمني ، وهذا هو ما اخصر سوازين الانتاج . ونستطيع الآن ان نقول ان الفكر القانوني قد خلق الحقوق المعينة كوسائل قانونية لازمة لتأمين التبادل ، كما خلق الالتزامات الى جانب الحقوق المعينة كوسائل قانونية لتوازن الانتاج .

٧ - وينبغي ان نشير الى ان فكرة الائتمام أو القبولية (وهي القائمة على فكرة الاستعداد الزمني) تلعب في الحياة الاقتصادية دوراً لا نستطيع ان نتصور مداه ، وان هذا التصور القانوني قد ساعد على تحقيق تقدم اقتصادي كان من المستحيل الجاه . . ويتلخص في هذا التمدد ان نذكر القبول والقبول الذي تلعبه في الحياة الاقتصادية . فالقبول - في آخر الامر - لا نعني ان تكون دينا أو التزاماً ، ولكنها دين أو التزام على الاقتصاد القومي في مجموعه .

والا كان اكتشاف الانسان للقبول يعتبر حدثاً عظيماً في حياته - ربما لا يقل اهمية عن اكتشاف النار والكثافة - فان الانسان لم يستطع ان يدرك حقيقة القبول وطبيعتها الا حديثاً ولم ان استخدامه قد جرى منذ زمن بعيد نسبياً . بل اننا لو اردنا الدقة - لانه لا يكاد يعرف حقيقة القبول من غير المتخصصين الا نثر قليل .

ولقد كان الاعتقاد السائد قديماً هو ان القبول قيمة ذاتية ترجع الى طبيعة الكافة المصنوعة منها (ذهب أو فضة) أو ربما يعني التمييز بين الخاصة المحيطة (مثل بعض القواقع ذات القيمة القبلية لدى بعض المجتمعات البدائية) . ولكن التطور الحقيقي للقبول هو القبول الذي يجرى في شكلها - وخاصة بعد ظهور النقود الورقية - قد أدى الى مزيد من فهم حقيقة القبول (١٩٩٠) . فالقبول قد أصبحت جزءاً من نظام الائتمان المصرفي وأصبح نشاط البنوك في الافراض . فالأفراد قد مضوا الى ابداع النقود المعينة لدى بعض البنوك أو السيولة مقابل سند يمنح لمصاحب المؤسسة ، وذلك نظراً للمخاطر التي يتعرض لها التجار من حمل كميات كبيرة من هذا المعدن النفيس . وفي نفس الوقت كان تطور التجارة قد أدى الى نشوء مجموعة من القواعد العربية التي تساعد على تداول الحقوق بين التجار وتوفر الثقة فيها . وفي مقدمة هذه القواعد نظم الأوراق التجارية وأصلها من طريق التطور أو التسليم - وفي هذه المرحلة كانت السندات التي تعطيها البنوك للمودعين لتداول بدلاً من النقود المعدنية التي يخل البنك حيازاً لها كسلعة حائز السند . ثم حدث تطور ، فلم يعد إصدار السندات مرتبطاً بودائع حقيقية يقوم الأفراد فيها بإيداع نقودهم المعدنية لدى البنك ، وإنما ارتبط إصدار جزء كبير من هذه السندات بعمليات الائتمان والقروض التي يمنحها البنك . فقد لاحظت البنوك ان الأفراد يتداولون هذه السندات ويستخدمونها كوسيلة التبادل ، ولم تعد تلعب كل قيمة هذه السندات التحصيل التي نقود معدنية . ولقد عدلت هذه البنوك الى الافراض الإصدار مباشرة السندات تصورها وهي تدرك ان هذه السندات تستخدم كوسيلة التبادل في المبادلات بين الأفراد مباشرة السندات تصورها وهي تدرك ان هذه السندات تستخدم كوسيلة التبادل في المبادلات بين الأفراد دون ان تقدم كلها للتحويل الى نقود معدنية . وهكذا طورت النقود الورقية كدور على البنوك تصورها في شكل سندات لم تمنح بالقبول العام في المعاملات . ولقد اضفى ذلك تدخل القانون لحماية هذه النقود الورقية الجديدة .

وقد ظهرت مع العقود الدولية طبيعة العقود كمدىونية تتمتع بالقبول العام ثم ما لبثت التطورات أن استمر بحيث ظهرت العقود على طبيعتها كمدىونية تتمتع بالقبول العام وبمجردت من كل مظهر مادي ، فلم تعد هذه المدىونية مبنية في شكل معين أو حتى في شكل أدوات ومستندات يصدرها البنك المركزي ، وإنما أصبحت مجرد مدىونية البنك التجاري كما تظفر في دفاتره وحساباته . وهذه هي مرحلة **عقود الإيداع** أو **العقود الكتابية** ، حيث انضوت العقود من كل وجه مرتبط بالذهب أو بغيره . والربط بينه وبين راسم هو ميدان المدىونية بصفة عامة في الاقتصاد القومي . فالعقود ، وبالحال كذلك ، ليست مدىونية تتمتع بالقبول العام ، ومعنى ذلك أن كل فرد مستعد لأن يبادل ما لديه من سلع وخدمات مقابل هذه العقود . فالعقود الآن مدىونية على الاقتصاد القومي ، إذ أن كل من يجعل العقود تتمتع بحق في الحصول على ما يشاء من سلع وخدمات معروفة في الاقتصاد القومي يقتر بصفة ما لديه .

والذا كان العقود ما نعرف من دور أساس في الحياة الاقتصادية فلا ينبغي أن ننسى أنها بناء قانوني ؛ أنها التزام ، ولكنه التزام من نوع خاص يلتزم على الاقتصاد القومي . وذلك لأن القانون نفسه يوفر حماية خاصة لهذه الديون . فجميع التشريعات تلعب لتطبيقات خاصة ليسود تنظيم فيها المعاملات والمعاملات ، لأن ما تصدره من ديون لا يلزم وحدها وإنما يلزم الاقتصاد القومي أيضا في نفس الوقت . لذلك تلعب بعض الدول إلى حد كبير العقود ، وعلى أي الأحوال فإن علاقة الدول لإسم البنك المركزي الذي يوسع على البنوك التجارية وأربابها .

والذا كانت العقود من أهم وأخطر أنواع المدىونية المعروفة والفرعيات في الحياة **الالتزام على الاقتصاد القومي** . وذلك لأن العقود هي التي تقوم على أساسها في تقديم الخدمات . فإذا كان الاقتصاد يتناول بعض سلع يتداول الحقوق وتوفر البسرة لسفر من اللغة في المعاملات ، فقد نجح المتعاملون أو من أرادوا التمتع القانوني في توفير المناسبات المناسبة لتحقيق هذا الهدف . وفي مقدمة هذه الوسائل الأوراق التجارية . لهذا الأوراق هي المصنوعة مدىونية المعين بأنها تتداول ليس ما يوجد من العقود المعروفة في الأحوال العادية . والذي يعبر الأوراق التجارية هو أنها ستكون قابلة للتداول وأعمال حقا فلهذا واستلحق الدفع بمجرد الاطلاع أو بعد أجل قصير ، ويجري العرف على قبولها كأداة لوفاء ١٩١١ . لهذا ليجدنا بصفة مدىونية عادية والالتزام على لاجر مادي ولكنه أصبح يتداول بسهولة أكبر ويستخدم كوسيلة لوفاء إلى بدلا من العقود .

٨ - وليس الأمر مقصورا على هذه الأوراق قصيرة الأجل ، بل أن الأوراق المالية من الأسهم والسندات التي تتداول في البورصة - والتي أصبحت تمثل نوعا من التروة المتحركة الجديدة - قد ساعدت على مزيد من التقدم والثروة في الحياة الاقتصادية . وقد عملت هذه الأوراق المالية على إجراء تغير جوهري في طبيعة العلاقات حيث حلت **الحقوق والالتزامات المالية محل الملكية** ١٩١٥ . إذ أن يظهر أنه رغم الفارق القانوني بين سهم (باعتباره حصة شركة) والسند (باعتباره دينا) إلا أن التطور الحديث قد جعل بينهما في الواقع أمرا متشابها أقرب إلى وضع الصالح المشترك . وهكذا أصبحت الأوراق المالية على الخلاف أنواعا اشكالا من المدىونية التامة لكل

(١٩) حسن طفيق ، الوسيط في القانون التجاري المرد ، الجزء الثاني ١٩٥٧ ، ص ١٩٠ ، و : مصطفى كمال طه ، الوسيط في القانون التجاري ، الجزء الثاني ، ١٩٧١ ، ص ٤ .

(٢٠) Cf. G. Ripert, Aspects Juridiques du Capitalisme Moderne, Librairie Générale du Droit et de Jurisprudence, Paris, 1946, pp. 128.

تتفق مع الظروف المختلفة للذاتين والمدينين . وهذه الأوراق المالية أو الأصول المالية بذات الجذب اعتماداً متراجفاً من جانب الاقتصاديين ، حتى أن النظرية النقدية الحديثة أصبح ينظر إليها كثيراً من نظرية الأصول المالية (١٥) .

غالباً نظراً إلى الوحدات الاقتصادية فإننا نستطيع أن نميز بين سلوكها كوحدة كاسية الدخول وبين سلوكها كوحدة منتجة للدخل . فالوحدات الاقتصادية الأفراد أو مشروعات تكسب دخلاً ، الأفراد يقدمون خدمات العمل للمشروعات ، وهم يملكون أحياناً رأس المال ويقدمون المشروعات ، وفي الحالات يحصلون على دخل مقابل الخدمات عناصر الإنتاج . والمشروعات تشتري خدمات عناصر الإنتاج وتستخدمها في العملية الانتاجية ثم تبيع الناتج في السوق وهناك الحصول على دخل .

كذلك تقوم هذه الوحدات بالتعاقب . فالأفراد يتفقون للحصول على السلع الاستهلاكية التي تنتجها المشروعات . والمشروعات تتفق للحصول على خدمات عناصر الإنتاج بالإضافة إلى قيامها بشراء بعض الإنتاج ، بالإضافة إلى رأس المال القائم (الاستثمار) .

وليس من الضروري أن يتعامل الوضع بالنسبة لكل الوحدات الاقتصادية باعتبارها كاسية الدخول وباعتبارها منتجة له . بل الأهم أن توجد وحدات تنتج وإليها بدائل بحيث يرد دخلها على تلكها ، ووحدات تنمو غالباً بمجرد بحث يرد أرباحها على دخلها . وطيلة الأصول المالية بصفة عامة ، هي تحويل التعاقب من الوحدات المنتجة إلى الوحدات المعالجة (١٦) . وغالباً ما يكون الأفراد وحدات منتجة والمشروعات وحدات معالجة . والدخول الذي يتعامل تقوم إلى تحويل التعاقب من قطاع الأفراد إلى قطاع المشروعات . وطيلة ذلك فإن نظرية التوزيعات في الاقتصاد ، وهذه المدبولة هي عبارة عن الأصول المالية التي يمكن من نقل أرباحها إلى المشروعات . وسوف نشر لاحقاً بعد إلى أن الحاجة تقوم لتطور مؤسسات وسيطة تركز نشاطها في تحصيل مدخرات الأفراد ووضعها تحت تصرف المشروعات .

ومما تقدم يتضح أن فكرة الالتزام لا تستجيب فقط للاعتماد الزمني للكميات الاقتصادية ، ولكنها أيضاً توفر الوسيلة القابلة للضرورة لتحقيق التحويل في الاقتصاد أو نقل الناس من الوحدات المنتجة إلى الوحدات المعالجة .

٩ - ولما كان الالتزام أو الحق الشخصي كثيراً ما يرد على أمور مستقبلية ، بل هو في جميع الأحوال يرد على عمل القدين وهو بالضرورة امر مستقبل ، فإنه ينبغي أن يوفر القانون الضمانات الكافية بالاطمئنان إلى تنفيذ هذا الالتزام .

وبعد تطور قانوني طويل ، كان القدين يتفق شخصه منذ نطقه عن الوفاء بالالتزام بحيث يفقد حرته بل وربما حياته ، ثم تطور الأمر بحيث أصبح القدين يرتفع مديناً أو مئلاً من أموال القدين

(١٥) انظر أول من أشار إلى أهمية دراسة القدين بهذه الطريقة هو : J. R. Hicks في كتابه : (A Suggestion for simplifying the theory of money), Economics, 1935.

(١٦) Cf. J. Garfey, E. S. Shaw, Money in a Theory of Finance, Brookings Institution, 1980.

وأياً كان الأمر حول هذا الخلاف ، فإن النتائج القانونية لهذا التصور تنحصر في الضمان العام المقرر للدائنين على أموال الدين (انظر مادة ٢٢٦ مكرر على سبيل المثال) - فجميع الدائنين - على قدم المساواة (باستثناء أصحاب الحقوق التفضيلية من رهن وخلافه) ضمان على جميع أموال الدين الموجودة في ذمته عند تنفيذ الالتزام .

وهكذا نجد أن الفن القانوني قد أوجد تصوراً قانونياً ، هو الضمان العام على أموال الدين الموجودة في ذمته عند تنفيذ الالتزام ، وأن هذا التصور - وإن كان لهدياً تاريخياً لفكرة الرهن العام - إلا أنه يخلق استقراً للعلاقات ونسجها على نهر أغفل بكثير مما كان سائداً من قبل . فاحتفاظ الدين ، كقاعدة عامة ، بحرمته في التصرف في أمواله ، أساسه أن حق الدائن لا يرد على مثال معين مملوك للدين وإنما على ماله . أما التنازل حق الدائن في التنفيذ على ما للدين وقت التنفيذ ، وهو له كل ما يكون ثابتاً للدين في ذلك الوقت ولو كان قد اكتسبه في تاريخ لاحق لنشوء الالتزام ، فيفسره أن المقصود من التنفيذ هو استيفاء الدائن حقه من الدين جبراً عليه وهو ما يقتضي أن لا يتم التنفيذ على مال مملوك للدين أية كان تاريخ اكتسابه (١٧٠) .

والواقع أنه إذا كان الالتزام يرد عادة على عمل الدين وهو بالضرورة أمر مستقبل ، فإن الضمان المقرر لضمان تنفيذ هذا الالتزام هو أن الإنسان يأخذ على الأنداد واكتساب حقوق في المستقبل . ولذلك فإن الإنسان لا يملك في حقيقة الأمر أن يكون القوة مستمرة على توليد الدخل . ومن هذا خلاصة نظرتنا له ، من وجهة اقتصادية بحتة ، نقول أنه يصبح بذلك « ثروة » أو « رأس مال » - وذلك بصرف النظر عما إذا كان هذا أصله أو نتاجه لرفعها العقبة الحدية ، وخاصة ما تربط بفكرة رأس المال من التفرغ في التصرف والتخليص لتوقع الفائدة ، وهي نتائج غير لازمة منطقياً (١٧١) . فإلى التزام يتقدمه الدين التي يطمح هذه القيمة المستمرة على اكتساب ، هذه الثروة أو القيمة المالية كما في اصطلاح القانونيين . ويمكن الدائن أن يتخذ حقه على ما حققته هذه « الثروة » أو « رأس المال » من عناصر متمازجين أجل تنفيذ الالتزام ، وذلك بصرف النظر من تواريخ عقد الالتزام ونشوء الحق ، فالضامن ليس عناصر محددة بذاتها وإنما الإنسان كراس مال أو قدرة على اكتساب . وطبيعة الأحوال فإن هذه القدرة على اكتساب تتحدد وتعين عندما يكون الإنسان ويتوقف لتسلطه ، ولذلك فهم القاعدة الشرعية : « لا تركة إلا بعد سلفه الدين » . لهذا تتحدد عناصر ذمة التوفى على نحو محدد ومن ثم تعلق الدين بهذه العناصر المحددة .



(١٧٠) السامويل غلام ، محاضرات في النظرية العامة للمال ، المراجع السابق ، ص ١٢١ .

(١٧١) وقد ظهر الجدل حديث في الأدب الاقتصادي يشير إلى أهمية رأس المال الإنساني ويصو خاتمة الاستدلال في الإنسان في التعليم والصحة وغيرها . وقد بدأ الاقتصاديون المحدودون بوجهين الإهتمام في التمثل المقتضية خاصة إلى ضرورة الاهتمام بالاستثمار في رأس المال الإنساني . وانظر مثلاً : T.W. Schultz ، « الاستثمار في رأس المال الإنساني » ، وقد أدت هذه الفكرة إلى حدوث كثير من أبحاث الرخوة فروع جديدة في علم الاقتصاد وبخاصة في مجال الاستثمار في التعليم . وهو يرى أن قدر رأس المال الإنساني نجد عدد لدى الكثيرين لأسباب عقلية والعصبية . فالإنسان الحر الذي لا يخضع للضغوطات يتلقى مع فكرة الإنسان الثروة أو رأس مال وهو ما تربط في الحقيقة بفكرة التقنية وفكرة التصرف . انظر :

T.W. Schultz ، "Investment in human capital" , American Economic Review , vol. 51, 1961.

ـ الشخصية القانونية وظاهرة عدم القابلية للانقسام في الحياة الاقتصادية ـ

١ - رأينا فيما سبق كيف أن الفكر القانوني قد قام بخلق تصورات قانونية مناسبة لمواجهة حقائق الحياة الاقتصادية ، رأينا بوجه خاص كيف أدت الحقوق المبنية والحقوق الشخصية أو الالتزامات - التي تسبب حركات التوارد الاقتصادية وحسن استغلالها - ولم ينحصر الأمر عند هذا الحد بل وجب خلق النظام القانوني بفكرها بها القانون وتكتسب هذه الحقوق والالتزامات ، فالخلق يستند إلى شخص يكون صاحباً له بحيث يستلزم وحده - دون غيره - من الأشخاص - بالامتناع بما يفرضه من سلطات والامتثال لها - ومن هنا قام الترادف في الاصطلاح القانوني بين صاحب الحق وبين الشخص .

وهنا نجد أيضاً أن القانون قد استقل بتصويره القانوني ، فالاصطلاح « الشخص » له معنى قانوني مجرد مرتبط بفكرته من الحقول ، ولا شأن لهذا التصور بفكرة الشخص كما نعرفها في حياتنا اليومية أو كما تظهر في علوم أخرى مثل الفلسفة أو الأخلاق أو علم النفس أو في الطب ، وقد كان الخلط بين المعنى القانوني والمعنى الأخرى الثالثة « شخص » من الأسباب الرئيسية للفتنة وراء ما أحاطت مشكلة الشخصية القانونية من تعقيدات كثيرة . فالشخصية القانونية لا تخلط بالأفراد أو الإرادة ولا بالصلة الانسانية ، ولما تداخلت بالحقول واجبة الرعاية القانونية ومن نسب له هذه الحقوق ، وإزاء هذا الاستقلال في التصور القانوني لشخص ، قلنا نجد أن القانون يعرف إلى جانب « الشخص الطبيعي » فكرة « الشخص الاعتباري » أو « المعنوي » مثل الشركات والمؤسسات والمنظمات ، وهذه أشخاص في نظر القانون قانوناً على اكتساب الحقوق وتحمل الالتزامات ، بل إن أهم الانتماءات الانتبازية عن الدولة ذهبا بما يجازف من حقوق وسلطات ، وقد تار خلاف في الفقه حول طبيعة الشخص الاعتباري ، فذهب البعض إلى أنها حقيقة ولا فرق بينها وبين الشخص الطبيعي ، في حين ذهب الآخرون إلى أن هذه الشخصية الاعتبارية لا يمكن أن تكون « مجازاً » قانونياً لئلا يترتب به تحقيق أهداف معينة - ورغم أن مرجع الخلط الأساسي يرجع إلى الرغبة في تحديد دور الدولة في شؤون الشخص الاعتباري ، فلا يخفى أن التفكير الشائع من الشخص قد ساعدت بدورها على فطرية هذا الخلط - وفي نظر أنصار مذهب « الحقيقة » أن الشخصية الاعتبارية لا تمثل حقيقة من الشخصيات الطبيعية ومن ثم فإنه لا يجوز لقوة أن تدخل بالتقييد في تنظيم هذه الشخصية الاعتبارية . أما أنصار مذهب « المجاز » فهم يرون أن الشخصية الاعتبارية بكونها مجازاً يفرضه القانون - لا يكون لها وجود إلا في الحدود التي يقيها المفسر والمقروء التي يحددها ، وهكذا فإن أنصار مذهب المجاز يؤمنون من دائرة تدخل الدولة في شؤون الشخصية الاعتبارية . ومع ذلك فإنه في الدولة الحديثة ونتيجة لتطورات المجتمعات الحديثة ولتأثير المبادئ الاجتماعية والاقتصادية ، قد صارت الدولة تتدخل في شؤون الشخص الطبيعي والشخص الاعتباري على السواء ١٩٢٥ ، ولذلك لم يعد الفقه في حاجة إلى هذا الجدل حول طبيعة الشخص الاعتباري لتأييد أو مناهضة تدخل الدولة ، والرائي الراجح

(١٩١) حسن محمد ، تدخل في القانون ، المرجع السابق ، ص ٥١٢ .

(١٩٢) اسماعيل قلم ، مساهمات في النظرية العامة الحق ، ص ٢٩٤ .

بين الظواهر هو اعتبار الشخصية الاعتبارية خليفة واقعية . والواقع أن نظريات « الجيلز » تقوم على فكرة قاصرة في أساسها ، وهي عدم الاعتراف بالقانون بخصائصه كعلم مستقل ، ومن ثم عدم الاعتراف له بعبارة اختيار تصوراتها وأفكاره . فبذلك دائما في مثل هذه الأحوال محاولة الاستناد إلى أفكارنا المسطرة والمستعملة في حياتنا اليومية . والتحقيقة أن كل علم يخلق له مجموعة من التصورات التي تنبثق من دراسة الظاهرة محل البحث على أفضل وجه ، أو من الفكرة بناءً فكري متناسلي يساعد على حسن استخلاص النتائج كما في الرسالة (١) وذلك دون استناد بأفكارنا اليومية . بل إن أفكارنا اليومية دائما لا تبدو أن تكون مجموعة من التصورات التي أتت صلاحية في نوع معين من العلاقات ، وليس من الضروري أن تصلح نفس التصورات في أنواع أخرى من العلاقات . ومن ثم لا يجوز اعتقاد أن نخلع هذه الأفكار اليومية معيارا لكافة التصورات الأخرى .

والاعتراف القانوني بطوره على خلق تصورات قانونية المستقلة ، وفي فكرة الجيلز من الشخصية الاعتبارية لا يكفي لتبريرها . فهذه الفكرة كالأرض أدوات الصياغة القانونية ليست مقصودا لها . وإنما هي ترمي إلى تطبيق هدف معين ، وتختصر قيمة الأداة في مدى صلاحيتها لتحقيق الهدف المقصود منها . والهدف المقصود من فكرة الشخصية الاعتبارية هو تحقيق الوعد والاستمرار في نشاط قانوني بمسئلتين الفراد متعددين منفردين (٢) . وتوجد أدوات وتصورات قانونية أخرى لتحقيق نفس الهدف ولكن الفصل البتة لفكر الشخصية الاعتبارية عليها . فالقانون الإنجليزى مكتسوبة تعرف أدوات أخرى مثل « إدارة الصرف » (Trust) . وحيث يعتبر فرد معين - أيضا « مصرف » (Trustee) ومالكا للأموال التي « تعود إليه » بأن يتصرف فيها لصالحه أفراد آخرين أو لتحقيق غرض معين . ومع ذلك فليس لا مجال لتبني فكرة الشخصية الاعتبارية لفصل نظام إدارة معين لغرض معين . ومن هنا كان استنهاض الواقع على أنه « من تلك القانون الإنجليزي ذاته ، الصرف ونظام الوفاء » . ومن هنا كان استنهاض الواقع على أنه « من تلك القانون الإنجليزي ذاته ،

<http://ArchiveBeta.Sakhril.com>

١١ - والواقع أنه إذا كان وجود الشخصية القانونية نتيجة متعلقة لوجود الحقوق والالتزامات ، فإن التساؤل يولد لماذا الآن لتسبب بعض الحقوق والالتزامات تغير الأشخاص الطبيعيين . لا طبيعة الأحوال هناك أسباب عديدة لا يمكن حصرها ، ولكنها تتناول - جريا على الأسلوب الذي اتبعناه - البحث عن بعض الصفات الاقتصادية الأولية التي قد تعطي تفسيرا لذلك . ولا نزم أن هذه الصفات الأولية كالميلاء التفسير الكامل ، ولكنها ضرورية لإلقاء بعض الضوء على كثير من النظم الاجتماعية المتعددة التي اختارها الإنسان لمواجهة بعض الخصائص الأولية لنظم الإنتاج وخصائص طبيعة الصفات الاقتصادية .

لعل من أهم الأشخاص الاعتبارية التي مر بها العصر الحديث والتي أثرت تأثيرا واضحا على الحياة الاقتصادية ، الشركات المساهمة . ويرى أحد كبار فقهاء القانون أنه رغم أن فكرة شركة التركة فكرة قديمة ، إلا أن فكرة الشركة المساهمة تعتبر في ذاتها نسوة جديدة وتطورا أساسيا في حياة النظام الرأسمالي (٣) . فقدادت هذه الفكرة إلى خلق تجربة بلا نظير !

هناك ظاهرة أساسية في الحياة الاقتصادية وهي عدم القابلية للتقسيم (indivisibility) فليست كل الكميات الاقتصادية قابلة للتقسيم والتجزئة إلى أي حد نريد ، بل إن هناك دائما

حقوقاً وليس لا يمكن مجازاتها . وقد تحدث الاقتصاديون (٢٦) منذ زمن بعيد عما أسوءه بمزايا الإنتاج الكبير (Economies of scale) أو مزايا الحجم الكبير ، ذلك أن زيادة حجم المشروع تؤدي إلى زيادة في الإنتاج أكبر من الزيادة النسبية في عناصر الإنتاج المستخدمة . لمعالجة حجم المشروع عد تؤدي إلى زيادة في الإنتاج أكبر من الصنف . والسبب في ذلك هو أن المشروع الكبير يستطيع الاستفادة من مزايا لا تقبل بتجديدها الانقسام . ورغم يحرم منها المشروع الصغير . وهذه المزايا عديدة : مزايا في الإدارة ، مزايا في الفن الاتصالي واستخدام نوع من الآلات أو من الطاقة الذي لا يقبل التجزئة ، مزايا في الحصول على التواع من العمل الماهر ، لتكاليف أكبر في دراسة الأسواق ... الخ . ورواء كل هذه المزايا للإنتاج الكبير حقيقة أساسية هي أن بعض التكاليف الاقتصادية لا تقبل الانقسام والتجزئة . وهذه الحقيقة نفسها وجدت مقاومة قديم في علم الاقتصاد نفسه ، بحيث أننا نجد أن فكرة انقاسية الكاملة زالت حتى الآن هي النموذج النظري الأساسي في النظرية الاقتصادية . والسبب في ذلك هو أن هذه انقاسية الكاملة تستطيع تماماً فكرة مزايا الحجم أو التطاق . وقد خلق الاقتصاد في ذلك لتأثير العلوم الطبيعية . لقد سنتت العلوم الطبيعية تقدماً حائلاً لإدخال فكرة الاندماج في الصنعة (Economies of scale) وما ترتب عليها من دراسة مفصل التغيير الذي يلحق أحد الظواهر نتيجة لتغيير متناه في السطر التغيير المنسل ، وقد أدت هذه الأفكار بيلينر ولينون في القرن السابع عشر إلى انتساب قواعد التحليل الرياضي (التفاضل والتكامل) ، وما ترتب على ذلك من نتائج عامة في جميع العلوم الطبيعية . وهذه الفكرة تترس القابلة للانقسام والتجزئة لمصلحة ما يحدث تغير غير جداً (متناه في الصغر) حتى يقترب من الصفر) .

<http://ArchiveBeta.Sakhrat.com>

وهذه الفكرة نفسها عرفها الاقتصاد ماثراً بفرانز من الزماني عندما قام ثلاثة من الاقتصاديين منفردين ولى أماكن مختلفة بتقديم أساس التحليل العددي (كارل ميلر في النمسا ، ليون أفاراس في سويسرا ، وستاكلي جيفوتز في إنجلترا) حوالي سنة ١٨٧٠ . ولقوم النظرية العددية على دراسة ماذا يحدث في أحد التغيرات إذا حدثت تغيير طفيف جداً في أحد التغيرات الأخرى (يكاد يقترب من الصفر) . ومن الواضح أن سنة القرابة فوريين هذا التحليل العددي في الاقتصاد والتحليل الرياضي في العلوم الطبيعية . وقد قدم هذا التحليل العددي نتائج بالغة الأهمية في الاقتصاد إلى جانب أنه ساعد على إلقاء عرض النظريات الاقتصادية . ولكن هذا التحليل العددي يفتقر أيضاً القابلية للانقسام والتجزئة حتى نستطيع أن نأخذ ظهراً صغيراً جداً . وهذا هو ما يطرح النظرية الاقتصادية بصفة عامة حتى الآن . ولذلك فإن نتائج ظاهراً عدم القابلية للانقسام لا زالت تدل في النظرية الاقتصادية وضعاً استثنائياً ولم تحل مكانها الطبيعية التي تدفق وحجم هذه الظاهرة في الحياة الاقتصادية . فقط الآلات الحديثة لا يمكن استخدامها إلا بحجم أدنى معين ، وبدون ذلك الحجم لا يتصور استخدام نفس الآلة ، وهكذا يجب استخدام التواع أقل كفاءة . ومثل ذلك يقال في التواع كثيرة من الطاقة . ونحن نرى الأمثلة على عدم إمكان التجزئة هو الطاقة البشرية . فمن المعروف أن الطاقة البشرية تولد طاقة كبيرة جداً ، ولكنها تكون بحاجة إلى هذه الطاقة الضخمة فلها تكون أرخص من غيرها من التواع الطاقة الأخرى . ولكن هذه الطاقة البشرية لا تنتج إلا

باحتياج شخضية بحيث لا يمكن استخدامها إلا في مشروعات شخضية جداً - فهي لا تقبل الانقسام - فلهذه الطاقة قد تكون أرفع من البترول بالنسبة للمشروعات شخضية جداً مثل الزاوة بعض الجبال أو تعبيد الأرض أو إنشاء سفينة تدور حول الأرض عدة مرات - ولكن إن يأتي اليوم - على الأقل في المدى القريب - الذي نستخدم فيه هذه الطاقة لتشغيل ولائمة للسجلات !

وقد عرف العصر الحديث نوعاً جديداً من العناصر التي لا تقبل الانقسام وهو مجال البحث العلمي - فأهم ما يميز البحث العلمي في العصر الحديث هو أن التقدم العلمي لم يعد نتيجة عمل فرد مفكر بل هو نتيجة لعمل مجموعة كبيرة من الباحثين في فروع مختلفة ومتكيفة ، وبحيث تتوافر لهم امکانيات مادية ومعنوية شخضية جعلت الكثير من اجراء البحوث والتجارب - وهكذا نجد أن البحث هو من أهم المجالات التي تطورت فيها مزايا الإنتاج الكبير - ولذلك فلا يجب أن نجد أن التقدم إنما يحدث في المشروعات الكبيرة والعلاقة - بل أن التقدم يحدث أيضاً في الأمور البسيطة (الولايات المتحدة الأمريكية) .

وإذاً ظاهرة عدم القابلية للانقسام ، فإن وجود الفرد بل وجود أفراد لثلاث أصغر من توفير الإمكانيات اللازمة للحصول على هذه الكميات الاقتصادية غير القابلة للانقسام والضرورية لتحقيق القابلية في الإنتاج - ألا تكون الشركات المساهمة تصوراً قانونياً مناسباً في هذه الحالة لتعطي مقبلة عدم القابلية للانقسام ؟

١٢ - وبحالول الآن أن ننتقل إلى ظاهرة عدم القابلية للانقسام من زاوية أخرى وعلاقتها بإنشاء أشخاص قانونية اعتبارية - إذاً الفرق بين الناتج الذي نحصل عليه من السلع والخدمات نجد أن بعضها لا يقبل الانقسام لا يمكن تقسيمها فصرها على فرد أو أفراد معينين وإنما لتصبح هذه الناتج بين الجميع دون أن يكون بعضهم حصته وحده أو دون أن يكون منع أحد من الاستفادة من هذه الناتج الشخصية - ولذلك يحدد علماء المالية ٣٥٪ إلى التمييز تبعاً بين السلع والخدمات - فهناك سلع والخدمات المنقسم لا يسمى بهذا القصر (The exclusion) بمعنى أن منفعتها تعود على صاحبها وحده - وهناك سلع وخدمات لا تنقسم لهذا البسدا وهي التي تتيسر منفعتها بين الجميع - وهذه السلع والخدمات التي لا تنقسم لهذا القصر لا يمكن أن تترك لرجال السوق والقابلية الخاصة لأنه سوف يستعمل في هذه الحالة الزام أي فرد يدفع لمن السلعة أو الخدمة ، طالما أنه يعرف أن ثمنها ستم ، لذلك يدفع ! فبعض الدافع أو الآتي أو لتجديد الكثرة أو مكافحة التلوث ... هذه الخدمات كالألا تنقسم لهذا القصر ومن ثم فلا يمكن أن تترك لكن تقدم مقابل الامكان - ولكنها مع ذلك خدمات ضرورية للجميع ولا بد أن تؤدي عن طريق آخر - هنا نجد أنفسنا في حاجة إلى إنشاء شخص اعتباري عام ! الدولة ، المحافظة ... الخ ، التي تؤدي هذه الخدمات لجميع الأفراد - ونفس المثل الذي يؤدي إلى إنشاء أشخاص اعتبارية عامة لحماية الصلحة العامة ، مثل حماية الرأي العام كما في إنجلترا حيث يدير هيئة الإذاعة شخص اعتباري ، وهكذا .

١٣ - ولا يستند وجود فكرة الشخص الاعتباري التي هذه الطريقة الأولية : عدم القابلية

للاقتصاد وحدها ، فهناك حقائق أخرى تستلزم هذا التصور القانوني . ولقدنا أردنا أن نبين إلى أي حد تتطلب حقائق بسيطة وأولية مفاهيم متعددة . ويمكن هنا أن نسير إلى حقيقة الاستعداد الزمني للتشاطر الاقتصادي - والتي سيجب أن نعرضا لها - فقد تنطبق أيضاً وجود هذا التصور القانوني للشخص الاعتباري . فإذا كان التشاطر الاقتصادي بطبيعته متداً في الزمان بحيث لا يظهر النتائج التمهالي إلا بعد فترة ، فإن التقدم الاقتصادي نفسه يحتاج إلى مرور وقت . وفي كثير من الأحوال لا تجمع مشروعات إنتاجية في الحساب خبرتها وفي تحقيق الكفاءة الاقتصادية إلا بعد مرور وقت طويل يجاوز حياة الفرد . فلما نحن نحتاج إلى شكل قانوني يسمح باستمرار دون توقف على حياة فرد أو أفراد . ولذلك فإن فكرة الشخص الاعتباري قد تكون أداة قانونية جيدة لتحقيق هذا الغرض .



- الترابط الاقتصادي والسيطرة الاقتصادية -

١٤ - أثبتنا فيما سبق إلى أن الحياة الاقتصادية قائمة على العديد من الوحدات الاقتصادية ، وقد رأينا بعض نتائج هذه الحقيقة على التصورات القانونية . على أن التمدد في الحياة الاقتصادية لا يعني فقط **الكثرة** ، وإنما يعني **تنوع** ذلك الترابط بين هذه الوحدات وامتدادها على بعضها البعض . **ولقد كان الاقتصاديون** يدركون دائماً أن العلاقات الاقتصادية مترابطة ، إلا أن هذا التطور لم يستطع ولو بأقله شكلاً متجسداً وسرعاً ما أنه في نهاية القرن التاسع عشر ١٩٠٠ ، فقد استقر الإجماع على النظر إلى الاقتصاد كعوامل متكاملة مترابطة لا يمكن فصل أجزائه ودراستها منفصلة ، لكل جزء يتوقف على ما يتم في الأجزاء الأخرى . وقد ظهر ذلك بوجه خاص في العمل **قانوني** وفيزيقي ، وأما ما نقرر لنظريات التوازن الشامل . ومع ذلك فنحن نكسر من الصعوبات المعقدة عند على نموذج التوازن الشامل مسألة نظرية ، ولجأ الاقتصاديون على العكس إلى أسلوب أبسط لها الجاهل للمشاكل الاقتصادية وهو ما يعرف **بالتحليل الجزئي** (١) وخاصة مع الفرد دارسنال (٢) . ولذلك فقد ظلت فكرة الترابط في أجزاء الاقتصاد على نحو ما عرضته نظريات التوازن الشامل ، مجرد نموذج نظري ليس له أي تطبيق عملي . وقد ظل الأمر على هذا النحو حتى أخرج الاقتصادي الأمريكي - الروسي الأصل ليونتييف - دراسة من جداول المستطدم / الناتج (input/output) التوابط الخاصة بالأمريكية (٣) . وأعيد دراسة استخدام / الناتج على الترابط في أجزاء الاقتصاد كما تظهر في الترابط الفنى للإنتاج . فالناتج في كل صناعة يعتمد على استخدام مواد أولية ونصف مصنوعة منتجة في صناعات أخرى ، وهكذا تقوم سلسلة من العلاقات المتداخلة بين الصناعات المختلفة قبل ظهور الناتج النهائي في سوق الاستهلاك والاستثمار والصناعات . وهذا الترابط لم يتداخل بين الصناعات المختلفة هو الذي يجعل كل صناعة حلقة في سلسلة طويلة من التعقيدات الإنتاجية . ولذلك فإنه لا يمكن دراسة توازن صناعة واحدة مستقلة من شروط التوازن في الاقتصاد الكلي . ومن الواضح أن هذا المظهر من مظاهر الترابط عموماً تطبيق مباشر **للقانون** في الترابط من ناحية العرض .

(١) (٢٩) تناقش هذه الموضوعات في كتابنا : **الجمع الكبير من المصنوع** .

CE. W. Leontief, *The Structure of the American Economy, 1919-1939*,
Oxford University Press, 1933.

ولقد أظهرت دراسات المستخدم / المنتج علاقة عامة لمقاسات الاقتصادات الدول المتقدمة.

فقد كان العرض من دراسة « يونيتيف » أبرز أعباء الطلب غير المباشر الناتج من الترابط الصناعي ، إلى جانب الطلب المباشر الناتج عن طلب السوق النهائية (الاستهلاك ، الاستثمار ، الصادرات) ، ويظهر أنه في كثير من الأحوال يكون هذا الطلب غير المباشر من الأعباء يمكن أن يزداد فإن الخلاصة في قرارات اقتصادية دون مراعاة هذا الشكل للترابط يؤدي إلى ظهور الاختلالات الجديدة في الاقتصاد .

ولقد أوضح أنه كلما زاد التقدم الاقتصادي كلما زاد الترابط الاقتصادي بين الوحدات المنتجة وكلما زاد الداخل الصناعي . ولقد حاول بعض الاقتصاديين أن يستخدم هذا الأسلوب لدراسة التصاريح الدول المختلفة ، وكانت النتيجة أن يعاين المستخدم / المنتج لهذه الدول كانت تظهر خالية من غلظتها (١٩) وهو ما يعني أن الترابط الاقتصادي بين الصناعات وبين الوحدات المختلفة لا زال ضعيفا في هذه الدول . وعلى ذلك فإنه مع زيادة التقدم والنمو الاقتصادي يزداد الترابط بين القطاعات كلها .

والظاهرة التالية للترابط الاقتصادي ، هي عدم التماثل والتبعية في النمو وظهور صناعات مهيمنة بحسب وضعها الفني في سوق الإنتاج . فربما أن التطور قد أدى إلى مزيد من الترابط والاتحاد بين الصناعات المختلفة . فإن هذا التطور قد أدى إلى ظهور علاقات سيطرة وتفرج رئيسي . فهناك صناعات تسيطر مركزا أساسيا في تشكيل الإنتاج بحيث تكون تعتمد عليها الصناعات الأخرى بتشكيل التطور ومن ثم يولد هذه الصناعات التي في الواقع مكانة عامة لأنها تتمتع إلى حد كبير بسلطة التأثير في الصناعات الأخرى . وهكذا نجد أن الزيادة الترابط في الاقتصاد قد أصبحت بطور متزايد السيطرة الاقتصادية ، وهو أمر يتأكد ، إلى جانب ما أشرنا إليه الآن من الاتحاد إلى منطقة ديمائية ، وأسباب أخرى منها الفروق في الحجم وفي القوة التعاقدية الناتجة من الوحدات الكبيرة والتي أشرنا إلى أن نموها الإنتاج الكبير يجعلها (٢٠) .

ولذلك نستطيع أن نخلص بأن التطور قد أدى إلى مزيد من الترابط والاتحاد بين قرارات الوحدة الاقتصادية . والتطور في نفس الوقت وجود وحدات استمرارية في قراراتها بشكل متطرف في الاقتصاد القومي في مجتمعه .

١٩ - ونستطيع أن نجد في القانون مجرمين التصورات القانونية الفنية التي تسمح بتوجيه هذا الترابط الاقتصادي إلى حقائق قانونية . فالقانون يتدخل باستمرار لوضع القيود على كثير من أوجه النشاط رعاية للمصلحة العامة ، وقد يصل الأمر - عندما يتضح أن التأثير في كثير من الأعباء يمكن - إلى نقل النشاط كله إلى مجال النشاط العام وسعيه من دائرة النشاط الخاص للأفراد . ولذلك فإن كثيرا من التشريعات الجديدة ربما الاقتصادي فيما يليها نوع معين من النشاط من دائره على الحصة العامة ومن ثم لا يمكن تركه للنشاط الخاص ، أو بعبارة أخرى فإن ما يشار به هذا النشاط من التأثير في القانون الاقتصادي العام أهم من أن يترك القطاع الخاص

CE. Pascock, Doumer, "Input-Output in Underdeveloped Countries," Review of Economic Studies, No. 25, 1957.

CE. F. Perroux, L'Economie du XX^e Siècle, P.U.F., Paris, 1964, p. 27.

(٢٠) .

كالمعنى من عناصر التوازن الخاص . ولأن تعترض على هذا التوازن الى هذه الصور من التدخل القانوني مراعاة لأهمية الترابط في الحياة الاقتصادية ، وإنما تقتصر على إبراز التطور الحديث في فكرة الحق ذاتها ، وهو تطور يأخذ في الاعتبار ما ينجم عن الحياة الاقتصادية من ترابط وتداخل . فإذ كان الحق في جوهره سلطة استثنائية واقتصادية لفرد ، فإن الاتجاه هو نحو إبراز الوظيفة الاجتماعية للحق ، وأن السلطة التي ينفذها **الحق** إنما ترتبط بما يمثل « من قيمة معينة يعترف بها القانون ويعبدها غاية معينة إلا بذلك ترسم حياة القانون للحق وصاحبه بالتزام هذه الغاية وترافع بالانحراف عنها . ذلك أن الحقوق إنما تنفرد من سلطات استثنائية معينة لبعض الأشخاص دون بعض أو على حساب بعض ، وبما يؤدي اليه من وضع الأفراد في مراكز غير متساوية قبل بعضهم البعض . لا يتصور أن تكون مقرونة بوصفها غايقة ذاتها وإنما بوصفها وسيلة لأدراك غاية معينة » (١٧) . وهكذا ظهرت فكرة **التعسف في استعمال الحق** . ورغم أن جذور هذه النظرية تعود الى الماضي بحيث نجد لها أسسها في القانون الروماني وفي الشريعة الإسلامية ، إلا أنها لم تستقر كنظرية عامة لفكرة الحق إلا حديثاً . فقد كان حق الملكية مثلاً ينظر اليه كحق مطلق . بل بلغ من الاستغناء في إطلاق ما ينطوئ من سلطات إن ذهب البعض الى تعريفه بأنه ينطوي صاحب الحق في استعمال الشيء ، والانتفاع به وفي « استعماله استعماله » (abusus) .

ونظرية التعسف في استعمال الحق تنفرد من التطورات في الحقوق مجاوزة (١٨) فوفقاً لنظرة النظرية يكون استعمال الحق غير مشروع **وإنما إن صاحبه يكون في حدود حقه ولم يتجاوز نطاقه** ، ولكنه في استعمال هذا الحق كان **متعسفاً** . وهكذا نجد أن نظرية التعسف في استعمال الحقوق تؤكد أن الفرد في استعماله لحقه في نطاق هذا الحق لم يخرج عن إطار ما يترتب على حقه من تأثير في حقوق الآخرين . **ولذلك نلحق التعسف في استعمال الحق بالاعتداء على سبيل المثال - على ما يأتي :**

<http://Archivebeta.Sakhrat.com>

« يكون استعمال الحق غير مشروع في الأحوال الآتية :

أ - إذا لم يقصد به سوى الإضرار بالغير .

ب - إذا كانت المصالح التي يرعى الحق فيها غاية الأهمية بحيث لا تتناسب البينة مع ما يصيب الغير من ضرر يسببها .

ج - إذا كانت المصالح التي يرعى الحق فيها غير مشروعة » .

ونجد تطبيقاً واضحاً لهذه الفكرة في سند حق الملكية ، وهو الحق في الحقوق ، فنقول لماذا ٨٠٧ من نفس القانون : « على المالك ألا يفلت في استعمال حقه الى حد يضر بمصلحة الغير » .

وسبق أن أشرنا الى ما أدى اليه تطور الترابط الاقتصادي من ظهور نوع من السيطرة والتسلط الاقتصادي لبعض الوحدات على البعض الآخر ، بحيث أصبحت بعض الوحدات قادرة على أحداث تأثير في وحدات أخرى دون أن تكون هذه الأخيرة قادرة على أحداث نفس الأثر في الأولى أو دون القدرة على إحداثه بنفس الدرجة . وهكذا أصبحت القوة والتسلط والتأثير من

(١٧) حسن كرم ، التدخل الى القانون ، المرجع السابق ، ص ٢٦١ .

(١٨) حسن كرم ، نفس المرجع السابق ، و : شمس التوكلي ، مبادئ القانون ، المرجع السابق ، ص ٢٦١ .

موضوعات الاهتمام بالاقتصاد السياسي . وقد أثر ذلك على شكل التنظيم القانوني . فسوف نشير إلى أن هناك اتجاهات للحصول التشاؤمي الاقتصادي السيطر إلى القطاع العام وحيث تكون الوسيلة القانونية المستخدمة هي إجراءات « السلطة الإدارية » بدلاً من ميدان العقد والرضا . ولكننا نود هنا أن نشير إلى أنه حتى في الميدان الذي ظل متروكاً للعقد والرضا الأفراد فإن القانون قد تدخل بالذكاء والصورات جديدة لا تتحرك للغير الاقتصادي للطرف الأخرى سلطة مطلقة بلا حدود . بل تدخل لتعديد إرادة الطرف القوي (عقود الائتمان) . كذلك لما قامت ظروف جارية لجعل تنفيذ الالتزام مرعياً (نظرية الظروف الطارئة) . في حالتين الحالتين وغيرها . فإن العقد يكون مخالفاً للعقل وليس معبراً عنه ، ولذلك يكون من الواجب البحث عن وسيلة أخرى تنظم العلاقة بين طرفي هذا العقد لحل محل إرادة المتعاقدين ، وهذه الوسيلة الأخرى قد تكون إرادة القاضي أو إرادة المشرع . والواقع أن مزايا تطبيقات فكرة السيطرة الاقتصادية في ميدان العقود ظهور فكرة عقود الائتمان ، وحيث « يكون القبول مجرد المدعى لا يملئه القوي » ، فالقابل للعقد لم يصغر قبوله بعد مفاوضات ومفاوضة فهو مضطر إلى القبول « ١٢٩ » . ومن أمثلة ذلك عقود الشراكات المبرمجة والكفيل والتفويض وغيرها . فلتنص المادة ١٢٩ من القانون المدني المصري - على صيغته الناقلة - على أنه : « إذا لم يمتثل بطريق الائتمان ، وكان قد تضمن شروطاً معسفة ، جاز للقاضي أن يعدل هذه الشروط أو أن يملأ الخلف الذي تضمنتها ، وذلك وفقاً لما يظن به العدالة » . ويقع بذلك كل اتفاق على خلاف « خلافاً لذلك » . ولما كانت القاعدة العامة في التفسير أن « يفسر التشك في سلسلة الكبر » ، فلهذا لا يجوز أن يكون تفسير المبررات العامة في عقود الائتمان غيراً بمسألة الظروف الطارئة « ١٣٠ » ، بل « ما إذا كان يملأ الخلف » .

<http://Archivebeta.Sakhrat.com>

ـ قوانين الأعداد الكبيرة : التوزيع الاحصائي للظواهر ـ

١٦ ـ الحياة الاقتصادية تعرف نوعاً من النظام الاحصائي . فالقوانين الاجتماعية ، ومنها القوانين الاقتصادية ، تشبه القوانين الطبيعية فيما يتعلق بالنظام والتنبؤاتها ، ولكنها في معظم الأحيان تطبق لتوزيع احتمالي . فمعظم القوانين الاقتصادية هي من قبيل القوانين الاحصائية ، بمعنى أنه يمكن معرفة التوزيع الاحصائي للظواهر معينة بدرجة معينة من الاحتمال في الأعداد الكبيرة . وقد تقدمت دراسة هذه الظواهر بشكل كبير مع تطور النظريات الرياضية لقوانين الاحتمالات . فمن الآن على مقدرة لمعرفة التوزيع الاحصائي للظاهرة معينة بكثير من الدقة ، ولكن يستحيل معرفة حدوث الظاهرة بالنسبة لفرد معين أو لعدد محدود من الأفراد . فهذه القوانين تعطي نتائج لأمثلة جدياً في الأعداد الكبيرة ، ولكنها لا تكون دقيقة التنبؤ في الأعداد الصغيرة . فلتنبؤ المذكور إلى البتة في التواجد ظفر بدرجة كبيرة من الدقة في الأعداد الكبيرة ، وهناك أكثر قليلاً من النصف احتمال أن يكون الولود ذكراً . ولكن ليس معنى ذلك أننا نستطيع أن نعرف بالنسبة لعائلة معينة ما إذا كان مولودها المنتظر ذكراً أم أنثى حتى أو لعدد عدد الأولاد في هذه

العائلة . وعلى العكس لمثل لطاق الدولة أو الأقليم تستطيع أن تحدد عدد الدائنين والائتم بدرجة كبيرة من الاحتمال . وإذا كانت معظم القوانين الاقتصادية هي من ليشمل القوانين الاحصائية ، فإن العلوم الطبيعية ذاتها تعرف الآن مزيداً من القوانين الاحصائية التي يمكن الظواهر الطبيعية في سرعة التواء ومكائنا ، وغير ذلك . وفي مراجعة هذه الظواهر الاحصائية لا بد وأن نستعمل وسائل مناسبة .

ومن الظواهر التي نطسب لهذا التوزيع الاحصائي الوفاة والحوادث والمخاطر . فلهذا الأمور يمكن معرفة قوانين توزيعها الاحصائي بدرجة كبيرة من الاحتمال في الأعداد الكبيرة ، وهي أمور وليلها الصلة بالحياة الاقتصادية لما يترتب عليها من آثار على نشاط الوحدة الاقتصادية بواسطة الشخص نفسه أو بوسوع حادث له أو لمصادر الإنتاج التي يستعملها أو يتعرضها أو تعرضها لبعض المخاطر . ولذلك فإن حسن الإدارة الاقتصادية يقتضي الاحتياط والعمل مقدماً على تخفيف الأضرار الناجمة عنها . وهذه الأحداث رغم أنه يمكن معرفة جميعها بدرجة كبيرة من الاحتمال في الأعداد الكبيرة ، فإنها في حياة الوحدة الاقتصادية أمر مستحيل التنبؤ به . وقد قدم الفكر القانوني لهذا النوع من الظواهر فكرة «التأمين» . والثامن عقد يتم بمقتضى القانون ينشأه أن يؤدي إلى التأمين له ، أو إلى المستفيد الذي يشترط التأمين لصالحه ، مبلغاً من المال أو إيرادات مرتبة أو أي عوض مالي آخر في حالة وقوع الحادث أو تحقق الخطر الذي في العقد ، وذلك نظراً لمسط أو أية دفعة مالية أخرى يؤديها التأمين له التأمين . (١) . والتعريف على هذا النحو يصلح تعريفاً واقعياً لعقد التأمين من حيث ذاته . ويجب أن لا يخلط بين التأمين والتأمين له . ولكن التأمين جانباً آخر ولا يمكن فهم التأمين على الوجه الصحيح دون أن نأخذ هذا الجانب محل الاعتبار الأول . فشرية التأمين لا تقوم بمقتضى التأمين معطى من له واحد ، أو مع عدد قليل من التأمين لهم ولكن الشركة تعالقد مع عدد كبير من التأمين لهم ، وتتقاضى من كل منهم مقابل التأمين ، ومن مجموع ما تتقاضاه من هؤلاء جميعاً تعرض العدد القليل . لأنها تحسب مقابل التأمين على أساس من مستند من الإحصاء فالتأمين إذا نظر إليه من الجانب الآخر وهو العلاقة ما بين الشركة ومجموع التأمين لهم لا يعجل طابع القمار أو الرهان . (٢) . وقد أثارت فكرة التأمين جدلاً كبيراً بين الفقهاء ، وخاصة بين رجال الشريعة الإسلامية ، نظراً لما قد يشوبه من فكرة القمار والرهان . والقمار توافق الرهان في أن حسي التعالقد في كل منهما يتوقف على واقعة غير متوقعة ، هي أن يتكسب القمار القرب في القمار أو أن يصدق قول الترامي في الرهان (٣) . وقد كثرت المناوئ الشريعة في التأمين ، بعضها يحله والبعض يحرمه ، وأن كان يبدو أن الاتجاه القالب الآن هو نحو الإمتثال بمشروعيته . واعتقد أن الفرق بين التأمين وقمار القمار أو الرهان فرق كبير وخطير . ففي حالة التأمين هناك معرفة بالتوزيع الاحصائي للظواهر لتحمل التأمين ، وهذه المعرفة وإن كانت غير متكئة في الأعداد الصغيرة ، فهي معروفة بدرجة كبيرة من الاحتمال في الأعداد الكبيرة . وبعبارة أخرى نحن نعرف قانون التوزيع الاحصائي . المائي حالة الرهان أو القمار فله لا يوجد مثل هذا القانون

(١) السليبي ، الوسيط ، ج ١ ، ص ١٠٤ .

(٢) السليبي ، المرجع السابق ، ص ١٠٦ .

(٣) السليبي ، نفس المرجع السابق ، ص ١٠٦ .

ونحن لا نعرف شيئاً عن توزيع الظاهرة في الأعداد الصغيرة أو في الأعداد الكبيرة . وهذه التفرقة **نقطة الاقتصاد في المعرفة** حيث $F. Knight$ عندما ميز بين **المخاطر (Risk)** وبين عدم اليقين (Uncertainty) (1921) فالمخاطر يمكن معرفة توزيعها الاحصالي ومن ثم معرفة قانونها بعكس عدم اليقين . وعلى ذلك فمعرفةنا بالمخاطر دقيقة وإن كانت احتمالية ، وتزداد هذه الدقة كلما زادت الأعداد محل القلاقة . وفي مثل هذه الحالة فإن التامين ضد هذه المخاطر لأعداد كبيرة وتوزيع الاحتمال على هذه الأعداد ، لا يبدو ان يكون وسيلة اقتصادية لتطبيق الرشادة الاقتصادية في مواجهة انقضاء هذه المخاطر على الجماعة بأقل التكاليف ممكنة على كل فرد من الأفراد هذه الجماعة . والواقع ان أهمية التأمين تزداد باستمرار . فالمخاطر بصفة عامة التي تنشأ نتيجة حسن استغلال الموارد الاقتصادية وزيادته ، تكون مادتاً لتوزيع احصالي يمكن من التدبير قانون توزيعاً بدرجة كبيرة عن الاحتمال في الأعداد الكبيرة .

٢٧ - والأخذ بأسلوب التأمين لا يقتصر على عقود التأمين بل انه أصبح نظاماً قانونياً يستخدم في مجالات متعددة . فنظر التأمين والمالقات ، وهي نظم قانونية مختلفة عن فكرة العقود - تقوم على نفس الأيدأ بتوزيع الأعباء على الأعداد الكيرة لمواجهة نوع من الأحداث ذات التوزيع الاحصالي المعروف .

ولنجد تطبيقاً عاماً لفكرة الأعداد الكبيرة في مجال المؤسسات المالية الوسيطة وبصفة خاصة **البشوك** . فالبنوك - كما نعلم - مؤسسات تعمل في الائتمان ، وهي تقوم إلى حد بعيد ، بدور الوسيط بين جمهور المقرضين وجمهور المقترضين . وإذا كنا نعلم اننا نظار لسطو النظر إلى المراسم المتعددة نظرة الربية والشراء والبيع والائتمان التي تحصل عليها المقرض من قبيل القسب غير الاخلاقي (وهي نظرة لا نجدها في كثير من الأحيان) وعلى القوانين الوضعية (ذات طابع مود ذلك يرجع إلى ان التنظيم المالي في المراسم المتعددة كان نظرياً خامساً ومن ثم فقد أدى إلى ظهور حالات شاذة . فالتنظيم القديم لفكرة الإفراض لم يأخذ في الاعتبار فكرة الأعداد الكبيرة في توزيع مخاطر الإفراض . فلذا أصعب النظر ، لوجدنا ان المقرض يتعرض دوماً لكثير من المخاطر لذا يصادف مدته مقلداً أو غير أمين ، وهو خطر قد يعسب المقرض في كل أولئك كبر في رأسماله . كذلك عند الحاجة المقرض غير التوفيق لبعض التقلبات لمواجهة ظروف الخطورة . وهذه المخاطر ولها ما يفسد قدرها بالنسبة لأي فرد ، وهي إذا أصابت فرداً عرضته للأضرار وعبية . ولذلك فمن الطبيعي ان تتوقع ان يعد المقرض إلى الخطية بقدرته عالية لمواجهة هذه المخاطر الجسيمة . اما إذا أخذنا عدداً كبيراً من المقرضين والمقرضين ، فانه يمكن معرفة توزيع المخاطر القديمة بدرجة كبيرة من الاحتمال ، فضلاً عن ان توزيع هذه المخاطر على عدد كبير من أئانه ان يقلل الأضرار التي يمكن ان يلحق كل فرد على حدة . لحالات التي أو عسر المدين لتطوع نوع من التوزيع الاحصالي . وهكذا نجد المدد وراء ظهور البشوك كوسيط يجمع مدخرات المدينين ليقدمها تحت تصرف المدينين . وبذلك يكون البنك المقرض على المقرضين بأسماء غامضة مقرونة وعلى كثير من أسماء الغامضة التي كان يحصل عليها الرايون . وهكذا نجد ان البشوك تؤدي خدمة أساسية للاقتصاد القومي ، إذ أنها تقدم الائتمان بأقل التكاليف الممكنة .

والطبيقات المتقدمة والتي تأخذ في الاعتبار قانون الأعداد الكبيرة ، ما هي إلا تصباج لفكرة سابقة اثبتنا اليأس ، وهي مزاجنا الإنتاج الكبير الناجمة من ظاهرة عدم القابلية للتقسيم . وهذا نجد أن تكون التوزيع الاحصائي الظاهرة معينة غير قائم في حالة الوحدات القليلة ، وأنه يظهر فقط في الأعداد الكبيرة مما يتيح للوحدات والشروعات الكبيرة المقعدة على الإفادة من معرفة هذا القانون، لهذا نجد أن القوانين الاحتمالية غير قابلة للتقسيم والتجزئة ومن ثم لا يفيد من نتائج معرفتها إلا الوحدات الكبيرة .

- الإنتاج غير المباشر - فكرة المسؤولية -

١٨ - من الحقائق الاقتصادية السطرية أن الإنتاج غير المباشر أكثر كلمة من الإنتاج المباشر . وقد عرف الإنسان منذ زمن بعيد فوائد هذا الإنتاج ، بحيث يقوم أولاً بصنع أدوات التي يستعملها بعد ذلك في إنتاج السلع الاستهلاكية ، والواقع أنه لا يوجد في غير القبائل البدائية جداً هذا الأسلوب القائم على الإنتاج المباشر ، يشجع الباحثين ، وقد وجه الاقتصادي النمساوي يوهن بالفريك (Eugen Böhm-Bawerk) انتباهه إلى بيان أهمية هذا الإنتاج غير المباشر (round about) حيث يزيد سرعة الإنسان وكفاءته كلما طالت سلسلة الإنتاج . وقد اثبت هذه الحقيقة إلى ظهور أهمية رأس المال في الإنتاج الحديث ، وهو ما أدى إلى الثلاث أوجه الفهم الاقتصادي على النظام الاقتصادي الحديث لما يتميز به من استخدام جديد رأس المال في إنتاج السلع . ورغم أن تفسير «الرأسمالية» قد أخذ بعد ذلك بمفهوم الجيولوجيا مختلفاً ، حيث ينسب إلى النظام الاقتصادي القائم على الملكية الخاصة لأموال الإنتاج ، وذلك بالمقابلة إلى النظام الاشتراكي - فلهذا ما لا جدال فيه أن السببية كانت تفسر في أول الأمر إلى حقيقة الاقتصاد الحديث القائم على الاستخدام المتزايد لأموال الإنتاج . ومن هذه الزاوية فإن الاقتصاد الحديث المقصد رأسمالي ، إما كان شكل الملكية القائمة فيه .

وطبيعة الأحوال قد أدت هذا الاستخدام المتزايد لرأس المال في الإنتاج إلى نتائج متعددة في الحياة الاجتماعية والاقتصادية ، نال جانب زيادة الإنتاج المفرطة نظرت طلائع الإنتاج ، فاختفى كثير من مظاهر العلاقات الشخصية في الإنتاج ، فتنظيم العمل وفصلته بين حقائق سلسلة طويلة من المراحل الإنتاجية ، قد أدى إلى أن أصبحت علاقات العمل تقوم أساساً بين العامل وبين الآلة أكثر مما تقوم بينه وبين غيره من العمال، كذلك فإن هذا الشكل من أشكال الإنتاج ، وإن أدى إلى زيادة الإنتاج وزيادة رعيته ، فإن ذلك قد تم بتفقة جديدة وهي زيادة المخاطر التي يتعرض لها الأفراد . وهذه المخاطر الجديدة أصبحت تعيد المسئول منها بشكل دائم ، وهي لا ترجع عادة إلى خطأ محدد بقدر ما هي نتيجة طبيعة للإنتاج وجزء من نظام الإنتاج الحالي . فلهذا المخاطر لا تعدو أن تكون جزءاً طبيعياً من ثقافة الإنتاج ويمكن معرفة توزيعها الاحصائي بدرجة كبيرة من الدقة وخاصة في الإنتاج الكبير . ولذلك فإن مخاطر الإنتاج الحديث وإن كان يصعب النظر إليها كأخطاء تنسب إلى شخص معين ، فإنها قد أصبحت جزءاً من العلاقات القادرة للإنتاج ويمكن ادخالها مقدماً في نفقات الإنتاج .

١٩ - ونود هنا أن ننظر إلى نتائج وأثر هذا التطور الاقتصادي على الفن القانوني في مجال **المسئولية التقصيرية** ، كمدال - ويمكن القول (١) بوجه عام أن تاريخ تطور المسئولية التقصيرية هو تاريخ توسع مستمر في هذه المسئولية ، فمن حالات معينة مضمونة لا تتعلق بالمسئولية إلا فيها ، إلى توسع تدريجي في هذه الحالات ، إلى شمول وصل بالمسئولية التقصيرية إلى أن تكون قاعدة عامة - ولم تلبث هذه القاعدة العامة ذاتها أن تطورت تحت ضغط الظروف الاقتصادية وبخاصة تحت ظروف الإنتاج الآلي - فقد ألفت المسئولية على فكرة جوهرية هي فكرة الخطأ لم تخلد هذه الفكرة تتلقى ويبدأت تطوّر نظريات جديدة للمسئولية تقوم على فكرة الخطأ - وإضافة على ما إذا بأن **المسئولية تتطور من المسئولية الشخصية إلى المسئولية الموضوعية** - والفرق الجوهرى ما بين المسئولية الشخصية والمسئولية الموضوعية وهو أن الأولى تقوم على الخطأ ، أما المسئولية الموضوعية فتقوم على الضرر أو فكرة تحمل تبعه وهي تطبيق لقاعدة الشرعية « الضرر بالقلم » .

ولا زالت الدول الشارة بالقوانين اللاحقة تأخذ بفكرة المسئولية الشخصية التالية على الخطأ - فمبدأ المسئولية هو خطأ في جانب المسئول ، والقانون الفرنى يأخذ أساساً بهذا النظر - ومع ذلك فإن تطورا هاما قد لحق بهذه المسئولية الشخصية فبعد أن كان الخطأ لا بد من إثباته ، فحدثت حالات صار الخطأ فيما مقررأه بل وأصبح هذا الخطأ المقرض غير قابل لإثبات العكس - ولقوم حالات الخطأ المقرض - عادة - حق المسئولية من لعل للإنشاء - الآلات - ولذلك نجد أن مسئولية حارس الآلات الميكانيكية في مصر مثلا قائمة على خطأ مقررأه غير قابل لإثبات العكس .

وحلى في الدول التي لا تزال الخطأ يتركز والمسئولية الشخصية القائمة على الخطأ ، ولو كان هذا الخطأ مفروضا - نجد أن هناك تغيرات جديدة آتت بالمسئولية الموضوعية - فمن مصر مثلا ، وحتى الأساس في المسئولية هو الخطأ ، نجد كثيرا من القوانين الخاصة (في مجال العمل) تربط المسئولية (التعويض) بولوع الضرر أثناء العمل أو بسببه ، وبصرف النظر عن وقوع أى خطأ ، ويصل الأمر كثيرا إلى أن يصبح التعويض عن الضرر بمثابة تعويض للأضرار مما يصيبهم من أضرار - لهذا نجد أن المسئولية قد تطورت تحت أثر تغير الظروف - ولم تعد المسئولية مجرد جرم على خطأ ، وإنما أصبح ينظر إليها كخطأ التعويض عن مضار تعلق جرمًا ماديا من ثغرات الإنتاج الحديث ، وهكذا نجد أن الفن القانوني قد قدم تصورات جديدة للاحقة هذا التطور ، فمن خطأ ثابت إلى خطأ مفترض ، وغير قابل لإثبات العكس ، وأخيرا إلى مسئولية عن الضرر والعمل التبعية - وكل هذه تصورات قانونية تعبر عن التطور الذى صاحب شكل الإنتاج .

- الرشادة الاقتصادية و الاستقرار القانوني -

٢ - لعل أهم ما يميز المجتمعات الحديثة عن المجتمعات السابقة هو التغير المستمر ، التغير في وسائل الإنتاج وما يترتب على ذلك من تغير مستمر في الأنواع ولى الكفاءة التقنية لصناعة الإنتاج الخ (٢) ، فالمجتمعات السابقة كل بسودها نوع من الثبات والاستقرار النسبي بحيث أن العادة والقوانين كانتا ينظمان كل شؤون الإنتاج والتوزيع ، الزدانة والرعى والصيد (٣)

١ - دكتور (المستشرق) الورد ، ج ١ ، ص ٢٧٩ .

٢ (١٩) : كتاب : المجتمع القانوني الحديث ، ص ٩٥ وما بعدها .

تضيق لأمور الطبيعة من حيث الندرة والرقابة ومواسم الصيد بحيث تكون مجموعة من العادات والتقاليد الرقابة لقيام بهذه النشاطات . وتؤكد هذه العادات وتنقل من جيل إلى آخر دون تغيير يذكر . وفي مثل هذه الظروف لا تقوم أية حاجة إلى الحساب الاقتصادي والتنظيم والتنسيق ، والعادات والتقاليد كافية بذلك . وليس الحال كذلك في المجتمع الصناعي .

إن تاريخ الصورة الصناعية - كما هو معروف - مرتبط بشدة الرأسمالية ، ولا يمكن التاريخ لأحد مما دون الآخر . وقد كانت الرأسمالية الأولى - المروفة باسم الرأسمالية التجارية - على أساس النظام الإقطاعي وظهور أوجه جديدة من النشاطات في مقدمتها التجارة ثم الصناعة . وقد ترتبط ذلك بحال عالم جديد يسوده الفوضى والتفوتات المستمرة . **وعرف النظام (Entrepreneur) - وهو مفاد النظام الاقتصادي في ذلك الوقت - بأنه الشخص الذي يتحمل المخاطر ويبتلي في سبيل الإنتاج .** وبذلك دخل عنصر التنشيط والحساب كعنصر أساسي في الحياة الاقتصادية . وظهرت الطريقة الاقتصادية كمحاولة لبيان أفضل الطرق للاختيار بين الإمكانيات المتاحة ، وظهرت فكرة الرشادة الاقتصادية . ومن ذلك نجد أن الحساب والتقدير بين مختلف الإمكانيات المتاحة قد أصبح ضروريا . فعملت الطريقة الاقتصادية سلوك المستهلك الرشيد وكيف يحاول أن يستخدم دخله المحدود للحصول على أكبر قدر ممكن من الأشياء - باختيار السلع التي تعطي له ذلك ، وتحديد الكميات المناسبة من كل منها . كذلك على المستهلك أن يختار بين الاستهلاك الحالي وبين الاستهلاك المستقبلي (الإعسار) مراعية في ذلك - قدر الامكان - لتحقيق أكبر قدر من الأشياء ، وليس لأمر واحد من هذه الأشياء . وربما يتسلك أوضاع ، فطريقة المدبرين حينئذ كيف يستطيع المنتج أن يتخذ قراره المتعلق بالإنتاج لتحقيق أكبر قدر ممكن من الربح أو أقل ضرر من الخسارة . هناك اختيار المنتج لتسليقة الإنتاج المناسبة ، ثم عليه أن يختار الكمية المناسبة التي يمكن إنتاجها . وهو أيضا يتخذ قرارات متعلقة بالمستقبل فيما يتعلق بالاستثمارات والاختيار بين وجود الاستثمارات الممكنة . وفي كل ذلك نجد أن الحساب الاقتصادي قد أصبح جزءا من حياة المجتمع ، ولم تعد العادة والتقاليد كافية للاستمرار في الإنتاج ، بل ربما أصبح الخروج على هذه العادات والتقاليد هو ما يقتل التقدم المستمر .

والحساب الاقتصادي لم يقتصر على الوحدات الأولية من مستهلكين ومنتجين ، بل أصبح نظاما بحيث ينادي بتسليق الاقتصاد في مجموعه في شكل سياسات اقتصادية اجتماعية تدخل بها الدول لتحقيق أهدافها الاقتصادية ، وفي شكل خطط اقتصادية لضعفا - بوجه خاص - المجتمعات الصناعية الاشتراكية . وبذلك اندمج الحساب الاقتصادي من الوحدات الاقتصادية المفردة إلى حساب اجتماعي يتضمن الاقتصاد القومي في مجموعه ، وبعبارة أخرى السياسات الثلاثة لتوزعات المستقبل بالنسبة لهذا الاقتصاد القومي في مجموعه . وبطبيعة الأحوال فإن هذه الصورة من الحساب الاجتماعي تجد اكمل تطبيق لها في الدول الاشتراكية ، حيث تضع الدولة خطة عامة للاقتصاد القومي .

ولكن لتحقيق الرشادة الاقتصادية وبحيث يمكن إجراء الحساب الاقتصادي ، لا بد أن تتوفر مقومات تجعل هذا الحساب ممكنا . وفي مقدمة ذلك لا بد من توفر نوع من الاستقرار في الأثار العام الذي يتم فيه الحساب ، ويكون هذا الاستقرار في الأثار العام لعدم كل إمكانية الحساب

والطامة، فخلا بد من توفير حد أدنى من الاستقرار في القوائم الأساسية للأطراف العام للسلطان الاقتصادي .
ولذلك نجد أن السياسة الاقتصادية المحايدة تعمل دائما على توفير الاستقرار الاقتصادي وذلك
حتى في الأحوال التي يتم فيها التغيير . فالهدف الأساسي للسياسة الاقتصادية هو : التوافق مع
الاستقرار . وقد يبدو ذلك أمرا متناقضا ، فالتغيير يعني التغيير ، ومن لم يتوافق مع فكرة
الاستقرار . ولكن الحقيقة أن المقصود بذلك هو أن تتم التغييرات الممكنة في الاقتصاد بزيادة الإنتاج
دون أن يتربط على ذلك أعداد كبيرة للأطراف العام الذي يتم في حدوده الحساب الاقتصادي ، وأن
الهدف الأساسي للتقدم والنمو الاقتصادي ، وهو الحساب الاقتصادي ، ولذلك تتجسد سياسات
الاستقرار الاقتصادي عادة إلى تثبيت قيمة النقود بوجه خاص . وذلك لأن النقود تمثل
وحدة القياس اللازمة للحساب الاقتصادي ، فغسلا على أنها يمتد بها دينا على الاقتصاد
القمي ، مخزننا القيم ، ربط المعاشر بالتسليم ، ولتفعل توفير أدلة مناسبة للحساب الاقتصادي .
ولذلك فإن الخطر ما يفقد الدول في حالة التضخم الجامح والهبول قيمة النقود ، هو الهلاك فكرة
الرشادة الاقتصادية واستعانة الحساب الاقتصادي بعدم وجود مقاييس للقيم يمكن
الاعتماد عليه .

والاستقرار الاقتصادي فضلا عن ضرورة توفير الاستقرار النقود ، وحدة القياس ووسيلة
ربط المعاشر بالتسليم ، يتطلب أيضا ضرورة توفير توافق من الاستقرار في النظم وفي الأوضاع
الاقتصادية ، أو على الأقل توفير التقارب على النظم والتغيرات . فلما كان أهم ما
يعبر به الحساب الاقتصادي - على ما سبق أن أشرنا - هو أن لها بعدا إيجابيا ومن ثم ارتباط
المعاشر بالتسليم ، فيجب على الأقل توفير بعض القوائم الاقتصادية لاستكشاف التغيرات التي
تطرأ معقولة من الدالة .

وبالمثل فإن الرشادة الاقتصادية تتطلب توفير الجوانب القياسية للبيانات الاقتصادية ،
وتوفير الضمانات الكفيلة بحماية المزايا الاقتصادية التي تحتلها هذه الوحدات أثناء نشاطها .

٢٦ - ونستطيع أن نجد في القانون تطبيقات متعددة استجابة لفكرة الرشادة الاقتصادية ،
وتذكر أن ماكس فيبر قد أشار إلى عدة مراحل من هذا القانون قبل أن يصل إلى فكرة الرشادة
القانونية ، وهي تقابل مراحل تطور الظروف الاقتصادية ١-٢ . وسوف نحاول فيما يلي إلقاء
بعض الأضلة للآثار والمفردات قانونية تفرضها توفير الاستقرار القانوني اللازم لتحقيق
الرشادة الاقتصادية . ونرى أن تشير هذا إلى أن فكرة « استقرار المعاملات » تعتبر أحد الجوانب
الأساسية التي تفسر عددا من الأفكار القانونية في شتى المجالات .

وقد بلغ من أهمية « الاستقرار القانوني » على نفس فكرة القانون ، أن ذهب أحد كبار فقهاء
القانون المعاصرين إلى نفي وجود القانون ذاته إلا بخلف هذا الاستقرار القانوني . ففي كتاب من
« الأصول القانونية » (La Doctrine du Droit) خصص جيمس فصل السادس « عدم الاستقرار
القانوني » ١٢١ : ١٢٢ حيث لا تصمد القواعد من السلطة التشريعية أو حيث لا ينتظم مسيرتها ،
أو كان يستحيل معرفتها أو فهمها ... ففي هذه الأحوال يفقد الأفراد كل قدرة على التوجيه

Cf. Max Weber on Law, in Economy and Sociology, Cambridge,
Harvard University Press, 1954, p. 203.

(١٢٠)

Cf. G. Ripert, Le Declin du Droit, 1948, p. 154.

(١٢١)

ويجسّدون في ظلّ جعله وعدم يقين القانون . . . ولذلك ينبغي « ريب » إلى أن فكرة النظام القانوني كلها تدور في مثل هذه الظروف . وبذلك فإنه يرى أنه يلزم وجود القانون توفر حد أدنى من الأساق بين القواعد السائدة في نفس الوقت ، بل ونوع من الاستقرار في القواعد المتداولة . فهذه الأمور ضرورية لتحقيق هذا الاستقرار القانوني .

ولذلك فإنه يكون من الطبيعي أن يتطور القانون بما يحقق مزيداً من هذا الاستقرار ، وأنطور الأفكار القانونية بما يحقق نفس الهدف . فلو شك البعض هناك في معظم القول إلى تطبيقه القواعد التشريعية على مصادر القانون الأخرى . **فالقانون المكتوب** الصادر من السلطة التشريعية هو المصدر الأساسي للقواعد القانونية في العصر الحديث . وعلى من الجسد أن قواعد التشريع توفر لها مقومات تضمن لها - في معظم الأحيان - الحد الأدنى من الاستقرار . فقواعد التشريع على خلاف قواعد العرف مثلاً لا تثير صعوبة في معرفتها وجود القاعدة القانونية وفي معرفة مضمونها . فالقانون المكتوب يساعد من هذه الناحية على توفير الاستقرار القانوني . لذلك فإنه من القواعد المستقرة أن القواعد القانونية التي ينظمها التشريع لا بد من نشرها (في الجريدة الرسمية) قبل سريانها وتطبيقها على الأفراد . والأسهل أن القانون لا يحكم إلا ما أُلغى الثانية لسياسة . ومن ثم **فلا يكون القانون الردي** . ونجس معظم الدول أن تكون القانون - في حالات استثنائية ونقص مرجع - الرديجي بحيث يحكم بعض المذبح الثانية عليه . ومع ذلك فهذا الاستثناء من الأصل العام ، في جميع الأحوال هناك قاعدة ضرورية تنص بأن القوانين الجنائية التي تجرم أعمالاً جديدة لا يمكن أن تكون لها أثر رجعي . ونسب إلى هذا القبح لأن الرديجي أنها يقصد به توفير الحماية والاستقرار للأفراد في الزمان القانونية ، فلا نخل هذه المراكز القانونية معرضة للتغير مع صدور قوانين جديدة .

وبمجرد صدور القانون وسيارته فإنه يطبق على جميع الأفراد دون استثناء . ولذلك فإن هناك قاعدة أساسية في القانون وهي « **لا يحل أحد بجهل القانون** » . وقد ذهب بعض الفقهاء إلى القول بأن هذه القاعدة إنما تقوم على طريقة قانونية وهي توفر العلم بالقانون بمجرد نشره ، ومع ذلك فالفقه الغالب لا يرى في هذه القاعدة أي استثناء لفائدة العلم ، وإنما يبررها بسبب ضرورة في توفر حكم القانون واستقراره دون توقف على ظروف ملوحة لبعض الأفراد لما لم يتوافر لديهم العلم بالقانون . فالاستقرار القانوني يتطلب أن يطبق القانون على الأشخاص به دون استثناء ، وأن يوفر لهم في نفس الوقت الوسائل التقنية لتحقيق العلم به (بالنشر في الجريدة الرسمية) . وفكرة استثناء قاعدة عدم العمل بجهل القانون إلى الاستقرار القانوني (وليس إلى طريقة العلم) هي التي سمحت لكثير من الفقهاء بالسماح بأحوال يجوز فيها - استثناء - العمل بجهل القانون ، إذا لم يترتب على ذلك أي مساس بهذا الاستقرار القانوني (١٥) .

٢٢ - ولما تركنا الآن فكرة القانون ذاته وما تفرغ من تحقيق الاستقرار ، فلنا نستطيع أن نجد تطبيقات متعددة في جميع فروع القانون الكثر منها توفر هذا الاستقرار والمساعدة على

(١٥) انظر في جوانب علم القانون بجهل القانون الإلهي ، هشام صادق ، في « راي القانون الإلهي لدم القضاء الردي » ، المصطفي ١٩٧٤ ، ليلة ٢٠٠ وما بعدها ، وانظر تفرقة أخرى بين الأحكام القانونية والأحكام الوضعية ، مصطفى الجبال ، « الدين بأحكام الدنيا » مقال في منشوراته لجمعية الأبحاث الهادفة إلى الدكتور عبد الرزاق السنهوري ، ليلة ٩١٥ وما بعدها .

الإرادة الاقتصادية . ولقد استلزمات هذه التطبيقات في معظم النظم القانونية وخلقت تصورات وأفكاراً قانونية مرموقة في الفقه القانوني وهي أهداف جميعاً إلى تحقيق ذلك الهدف . ولا تستطيع هنا إلا أن تعطي بعض الأمثلة لهذه التصورات القانونية .

أشرنا فيما سبق إلى الدور الهام الذي تلعبه العقود في تحقيق الحساب والإرادة الاقتصادية . ونود هنا أن نبين شكلاً من أشكال الحماية القانونية للعقود . إذا كانت العقود ديناً من الديون إلا أنها دين ذو أهمية خاصة لأنها دين على الاقتصاد القومي في مجموعه . وهي أيضاً مقياس للقيم . ومن ثم وسيلة للحساب الاقتصادي . ولذلك نجد أن القانون يحرم كل اتفاق من شأنه أن يفسد الثقة في العقود . فمثلاً المادة ١٢٤ من مرسوم على سبيل المثال : « إذا كان محل الالتزام نظراً ، التزام الدين يقدر مددها المذكور في العقد دون أن يكون لأرفاع قيمة هذه العقود أو إلغائها وقت الوفاء أي أثر » .

ولقد عرف ذلك بوجه خاص تحت اسم « بطلان شرط الذهب أو شرط العملات الأجنبية » حيث كان الشأن بعدد إلى تقدير قيمة دينه بالذهب أو بأحدى العملات الأجنبية لتوثق بطر التعاضد قيمة العملة المحلية . ومن الواضح أن هذه العملات تكتسب اعتباراً للثقة في العملة الوطنية . ولذلك استقر القضاء في معظم الدول على بطلان مثل هذه العملات .

وإذا نظرنا إلى معادلات الأسرار نجد أن القوانين المختلفة تفسح مجالاً لتحقيق الاستقرار . وهناك تطبيقات متعددة في نظرية العقد . وهي للجلل الطبيعي لمبادئ الأفراد . وإذا كان العقد هو توافق إرادتين على إحداث أثر قانوني . فالتعبير عن هذا التوافق من الدور الحقيقي لهذه الإرادة . وهي أمر نفسي . ولكن ملائماً بالتعبير لها وهي ظاهرة اجتماعية . فكل مبدأ العقد هو هذا التعبير في ذاته . أم مثلاً هو الإرادة المكننة . فلا تكون للتعبير قيمة بذاته وإنما تقتصر قيمته على مجرد الكشف عن الإرادة الباطنة أو لتتأرجح هذا البحث نظريتين متعارضتين : نظرية الإرادة الباطنة ونظرية الإرادة الظاهرة (أو نظرية إعلان الإرادة) . ولقد سادت نظرية الإرادة الباطنة مع سيادة مبدأ سلطان الإرادة والدعوى للمذهب الفردية . فالعقود القانونية لسيادة هذه المذهب الفردية هو أن العقد مكنس الإرادة الباطنة للفرد والمكنس لتوابع الحقيقة . أما نظرية الإرادة الظاهرة فقد قل لها بعض فقهاء الآن في النصف الثاني من القرن التاسع عشر . وأهداف إلى تحقيق استقرار المعاملات . فالقوة القوية المطلقة لما تستمد من المعاملات الاجتماعية وما تكتسبه من استقرار وثقة .

والواقع أنه لا يوجد قانون واحد من القوانين الواسعة يأخذ بمسألة مظنة بأحدى النظريتين المذكورتين في كافة نتائجها التطبيقية . ويمكن القول بصفة عامة أن القوانين ذات التوجه الجرمانية تميل إلى أرجح مذهب الإرادة الظاهرة . في حين تذهب القوانين ذات التوجه اللاتينية إلى تليب مذهب الإرادة الباطنة . ولقد تار خلاف حول موقف القانون المدني المصري لمذهب البعض (أنه) أنه قد ظل في حظيرة التقليدات اللاتينية مع الأخذ ببعض نتائج نظرية الإرادة الظاهرة إلى الحد الذي

(١) : استعمل قلبي . في النظرية العامة للعقود ما ترجمه كشار اليه من ١٩ وما بعدها .

(٢) : المستوفى : الوسط . ج ١ ص ٩٦ . والفرايض : حلتهم البولندية . نظرية الالتزام في القانون المدني الجديد - ١٩٥١ ليد . ٩٠ .

تقتضيه الحاجة إلى استقراء المعاملات . وبذهب البعض الآخر (١) إلى أنه قد ابتدأ أساساً بالارادة الظاهرة لا بالارادة الباطنة ، على أنه لا يفتقد عند الارادة كما يظهر في التعبير وحده ، فلهذه شاكلية غير مطبقة في القانون الحديث ، بل هو بعدد جميع الظروف التي ليست التعبير . وأياً كان الأمر فهناك مداه تطبيقات تنسب إلى معنى حماية القانون للظاهر . وبصرف النظر عن وجود الارادة فاتها أو ما يشوبها من ديوب . فالقاعدة ١/١١٤ من القانون المدني المصري تنص على أنه « إذا صغر التصرف (من الجنون أو العتوه) فليس التسجيل لقرار المحجر فلا يكون باطلاً الا إذا كانت حالة الجنون أو العتوه شاملة ولدت التصالح » أو كان الطرف الآخر على بينة منها » . وإذا كان القفل حالة تقوم بالتفرض تعمل على توهيم غير الواقع ومن ثم تعيب الارادة ، فإنه لا يكون سبباً في إبطال العقد الا إذا كان التصالح الآخر يعلم به أو كان من السهل عليه أن يبينه . ومثل هذا في التمثيل والوكالة إذا صغر من الغير . وهكذا نجد أن القانون هنا يفتقد في تكوين العقد ، وفي صحته ، وفي تفسيره ، بالارادة التي يمكن التعرف عليها .

وقد كانت النظريات التقليدية في القانون تفتقر توافر سببها للاسناد ، بمعنى الفرنسي المباشر من الالتزام ، بحيث يكون هناك سببها لالتزام الغير حماية له من أن يتروم بطو سببها . على أن نفس الاعتبارات التي دعت إلى الاعتراف بالارادة الظاهرة في مجال العقود ، قد دعت أيضاً لتجريد التصرف من السبب ، فلا يبقى في مجال التعامل الا هذه الارادة الظاهرة الجردة . وهذا هو ما يسمى بالتصرف الجرد . وهناك فئة أخرى من غير هذه الارادة الظاهرة (٢) ، لا يفتقد التجريد يصبح التصرف غير قابل للإنشال من طرف ديوب الارادة لا من طرف ديوب السبب . فالقانون في التصرف الجرد يستطيع أن يبيّن خطه دون أن يستلزم التبرع المدفع بإبطال التصرف تعيب في الارادة أو تعيب في السبب ، وكل ما يستطيعه اللذين هو أن يرجع بدوى الالتزام بلا سبب على ذاته . ولذلك يصبح التصرف الجرد أداة لويقن أدوات الإنشال ، تستند الحاجة إليها كثيراً لاداء الحاجة إلى الاستقراء . وإذا كان التعامل يتفرقه عاملان - عامل الارادة وعامل الاستقراء - فإن التصرف السبب يستلزم العامل الأول ، ويستلزم تصريف الجرد التعامل الثاني . وينتشر التصرف الجرد في القوانين الجرمالية ، أمالي القوانين الألمانية فليس له إلا مجال محدود . ومع ذلك نجد حتى في هذه القوانين بعض التطبيقات له ، من ذلك مثلاً المادة ١٥ من قانون السفر العقاري المصري حيث نص بوجوب تسجيل دعاوى الاستحقاق لأي حق من الحقوق العقيلة أو الناشئة بها ، وبأنه على هذا التسجيل أو التأسيس أن حل القس إذا تقرر بعلم بكون حجة على من تأسست لهم حقوق فبيلة ابتداء من تاريخ تسجيل الدعوى أو التأسيس بها .

ومن الواضح أن الحاجة إلى تجريد الالتزام من سببها التا ترجع إلى الرغبة في وفاء العقلي من أن يفتأ بطلان التزام الغير قبله تعيب قد تشوب علاقة الغير بشخص ذاته . ولذلك فإن القبول الطبيعي للتصرفات الجردة هو في الأوراق التجارية . فالصفة البارزة في الأوراق التجارية والوظيفة الأساسية التي تؤديها ، هي أنها مسكوك تقوم مقام النقود في المعاملات ، فهي أداة مادية

(١) الساميل تالم ، في النظرية العامة للالتزام ، ص ١٢٩ ، ورسالة الدكتور الساميل تالم في التوكيل عن الالتزام

الائتماني في القانون المصري (بالفرنسية) ، مطبعة البنا في طرابلس الساميل تالم .

(٢) السطور ، الوسيط ، ج ١ ، ص ٢٧٥ .

المراد (١٩٨٠) . وهي بهذا الشكل تتداول من يد اليدين ، ولذلك فإن لها مبررًا في توفير الائتمان
 ودفع بالمعاملة التي تفرز لحواسل الورقة التجارية . ولذلك قامت نظرية الالتزام المصرفي على توفير
 هذه الحماية . فهذه النظرية تنبئ في الالتزام المصرفي بين طرفين (١٩٨٠) : ففي العلاقة بين المصرف
 والذات المباشرة ، يصدر الالتزام من العقد الأصلي سواءً يجوز للمدين أن يتصرف في مواجهة ذاته
 المذكور بالمذموم الفصل بهذا العقد ، أما بالنسبة إلى الحامل غير المباشر ، فلا يصدر الالتزام
 المصرفي من إرادة المدين ، وإنما من الوضع الظاهر الذي أوجده المدين بإنشاء الورقة أو بتطويرها أو
 بتحويلها ، والذي ركن إليه الحقير ، وإراد القانون وعنايته لحماية الائتمان . وإذا لا يجوز للمدين أن
 يتصرف قبل الحامل المذكور بالمذموم التي تتناقض مع هذا الوضع الظاهر . وهكذا نجد أن مبدأ
 استقلال التوقيعات وتطهير المذموم من أهم مبادئ القانون التجاري في الإرواق التجارية . ولا يخفى
 مدى الصلة بين هذه الإرواق التجارية وبين ضرورة توفير الاستقرار للائتمار لتحقيق الرضاة
 الاقتصادية .

فذلك نستطيع أن نجد تطبيقات عديدة في القانون تهدف جميعها إلى تدعيم الاستقرار
 القانوني وحماية الأوضاع الظاهرة . فهناك عديد من الحالات التي يسعى فيها القانون حماية خاصة
 للمدين حسن النية الذي أئتمن إلى بعض الأوضاع الظاهرة . بل أننا نجد تطبيقات أخرى في ميدان
 السلطة ، يعرف القانون الإداري نظرية **الموقف الفعلي أو الواقعي** (١٩٨٠) ، وهي تجد تطبيقاً في
 الظروف الاستثنائية وفي الظروف العادية . نحن نرى في فرنسا مثلاً قد تهدد نظام الحياة الإدارية
 فإن قواعد المشروعية التي تطبق في الظروف العادية تطبق أيضاً فيها بقواعد أخرى غير مكتوبة
 ولكنها أيدت ، مقننة فعلياً كل صحيح الأوضاع الضرورية العاجلة التي تتخذ للمتعلقة على سير
 المرافق العامة وكفالة الحياة القومية والدفاع عن المصالح العامة يصبح حتى إذا لم يكن لها سند
 من قواعد القانون الوضعية ، تصبح مشروعة . وفي الظروف العادية - وهي المجال الصحيح
 لتطبيق نظرية القانون الوضعي - قد يصدر قرار من سلطة مختصة بالتعيين في وظيفة ما ، ولكن لا
 تتبع في شأن هذا القرار الإجراءات القانونية أو لا تستوفى هذه الإجراءات - فهذا قرار التعيين داخل ،
 غير أن هذا الإعلان يلحق القراراً جسيماً بالمعيار الأفراد حسن النية . لهذا نجد أن نظرية
 الموظفين العاملين لا يمكن أن تصبح تصرفات هؤلاء الأفراد .

ونستطيع أن نقول أن تطور الظروف من التشكية إلى الرضاة لم يطور أشكال جديدة
 - وخاصة نظم الشهر والتسجيل - هذا التطور لا يحد أن يكون تصدياً لمعالجة التجارة والعمليات
 وتطبيق أكبر قدر من الاستقرار - فالمطالبة بالعدالة لم تتصور انتقال الحقوق العينية - وفي
 مقدمتها الملكية - يقتضي التصرفات والظروف بل كانت الملكية تنتقل بوضع من الأوضاع المدنية
 كالشراء أو التنازل الفعلي أو القبض أو النظام (١٩٨٠) . وارجع هذه التشكية إلى صعوبة
 تصور الفصل الحق عن القوة ، ومن ثم وجبت هذه القواعد التشكية لإبانت انتقال السيطرة على

(١٧) : حسن الشقيق ، التوسط في القانون التجاري المصري ، الجزء الثاني ، الطبعة الثانية ١٩٨٢ ، ص ٢٤٠ .

(١٨) : حسن الشقيق ، المرجع السابق ، ص ٢٤١ .

(١٩) : توفيق شحاته ، مبادئ القانون الإداري ، ١٩٨٤ ، ص ١٢٠ وما بعدها .

(٢٠) : سفيان الحافظ ، ضد البيع ، المستعربة ١٩٨٢ ، طبعة ٢٢ وما بعدها .

الثاني - الحق العيني - من شخص إلى آخر . ولقد تطورت هذه المفاهيم الشكلية تحت ضغط حاجات المعاملات ، فأصبح التسليم الآدم لانقل الملكية معنوية أكثر منه مادية ، ثم وصل الفكر القانوني إلى قبول فكرة انقل الملكية بمجرد التقدوس حاجية إلى أية إجراءات شكلية . وهذا هو مبدأ التراضي وسيلته العقود الرضائية . ولكن هذه الرضائية وإن كانت تستجيب لحاجة المعاملات في السرعة ، إلا أنها تخلق بدوره خطراً جديداً هو تعرض حقوق الغير حسن النية ، للخطر لعدم قدرته على معرفة ما تم من تصرفات سابقة . ومن هذا ظهر نوع جديد من الشكلية تعرض منه حماية الغير . وهذا هو جوهر نظم **التشهير والتسجيل** . فالسبب في اشتراط التسجيل هو شهر الحق العيني لامتكان الاحتجاج به في مواجهة الغير . ولهذا فإن معظم التشريعات تتبع قاعدة مؤداها أن شهر الحق العيني هو أساس الاعتراف به في مواجهة الغير . والتشهير - عادة - يتم بطريق التسجيل بالنسبة للحقوق العينية الأصلية ، وبطريق النشر بالنسبة للحقوق العينية النسيئة (الزمن والاختصاص والامتياز) ، والتشهير - في الأصل - نظام واجبة الاتباع بالنسبة للحقوق العقارية . أما الحقوق الواردة على منقول فقد جعل المشرع أساس الاعتراف بها - قاعدة أخرى هي قاعدة التجارة - وذلك لصعوبة تطبيق قاعدة التشهير على المنقول . ومع ذلك فهناك منقولات ذات طبيعة خاصة يمكن أن يتبع بالنسبة لها نظام التشهير المعروف في العقارات ، مثل السفن والشجر والظواهر ... الخ (١٥٥) .

والم يتحضر الأمر على أنه في نظام التشهير لحماية حقوق الغير أن نظم التشهير ذاتها قد تطورت بما يحقق هذه الحماية على أساس نظم نظام التشهير الشخصي يتسوم على أساس اسم المتصرف . فلا يتم ثوب الحقوق الواردة على الغير بالنسبة لكل منكر على حدة ، بل بالنسبة لكل شخص يتصرف في المنكر بنفسه . وهذا النظام يؤدي إلى كثير من الصعوبات (١٥٦) . ولذلك يجبل معظم الفقهاء إلى تفصيل نظام **التشهير العيني** ، بحيث يتم التشهير على أساس العين ذاتها معيل المتصرف . لكل عقار تخصص له صفحة أو صفحات في سجلات التشهير ، وتدون في هذه الصفحات كل التصرفات التي ترد على هذا العقار . ومن الواضح أن هذا النظام يكفل حماية كبيرة جداً للمعاملين ، إذ يكفي في هذه الحالة الرجوع إلى السجل العقاري ومعرفة ما يرد على العقار من تصرفات ومن لم لا يتصرف لمطالبات غير متولدة .

٢٢ - ولا تغتفر فكرة الرقابة الاقتصادية على التأثير في مفهوم القانون ذاته ، أو ما يؤدي إليه من خلق تصورات وأفكار قانونية متعددة والفرض منها توفر الحماية والاستقرار للأوضاع القائمة ، بل تعاليم أيضاً توفر الحوافز للأفراد والمؤسسات الكلية بحماية الرأيا الاقتصادية التي يحققونها .

والم واضح أن فكرة **القوة القانونية** (*Etat de Droit*) - حيث يخضع الحكام والحكومتون لقواعد معروفة مسبقاً - بحيث تتحدد مزاكمهم القانونية على نحو واضح لا يخوض فيه - هذه الفكرة هي التمسكة الكبرى لتحقيق الرقابة الاقتصادية وتم غير اليقوت للأفراد . وعلى عكس

(١٥١) على البروندي ، « حول العقارات ذات الطبيعة الخاصة » ، مجلة الحقوق ، السنة العاشرة ، ١٩٦٢ .

(١٥٢) معبر نظام - الرجوع السابق - أيضاً ، ٢٩ .

ذلك فإن الأفراد يتفقدون القدرة على التصرف الذاتي لهذه الدولة القانونية وحلت محلها دولة الاستبداد ، حيث يحل تحكم الحاكم والادار على وشرح القاعدة القانونية واستقرارها ، ولذلك فإن القانون بما يسببه من حماية للحرار القانونية - التي يعبرها حرية - يعتبر الخطوة الأساسية الأولى لتوفير اليأمن اللازمة للأفراد في نشاطهم الاقتصادي ،

وبعد الحماية للحرار القانونية الشرورية نجد تعبراً عنها في مختلف مجالات القانون ، ففي نطاق العلاقات - وحيث تظهر نظرية العقد باعتبارها الوسيلة الأساسية - نجد البدء العام في الالتزام بالعقد يحق هذه الحماية اللازمة - فوفقاً لهذه القاعدة يسري المبدأ يستفيد العقد وفقاً لمضمونه ، وهو ما يعبر عنه بأن « العقد شريعة المتعاقدين » (مادة ١١٧٤ / ١ مدني مصري) - وقد كان أساس هذا المبدأ - في ظل المذهب الفردي - هو سلطان الإرادة - على أن رفض نظرية سلطان الإرادة - لا يعني أن يفقد العقد قوته الزمة ، بل لا زال العقد - في حدود القانون - شريعة المتعاقدين (١) - فصناعة المجتمع - لاسمطان الإرادة وحده - تقتضيه - فطروحات الانساج والتوزيع تقتضي إبرام العقود وضرورة الاستقرار في التعامل وما يترافق من ثقة في تخوم المتعاقدين يقتضي أن يسري المبدأ بتعاقده ، وذلك مساوياً لقطاع الخاص ، أو في القطاع العام وفي علاقة الشركات العامة فيما بينها - ولذلك فقد بنى هذا المبدأ أساساً في جميع النظم القانونية حتى تلك التي تقوم اقتصادها على التأميم الكامل.

لذلك فإن القانون يرسى حماية لحقوق الأفراد وهو يرسى - كما ينظم حماية الأموال الخاصة والعامة - والنسبوسين إلى توفر هذه الحماية من التعديل بحيث يتسبب حتى مجرد الانتكاسة إلى بعضها - ولذلك نقول في هذا الصدد أن كيف أن توفر هذه الحماية من ضلالة أن يوفر الضوابط اللازمة للأفراد في نشاطهم وتوفر الضمانات القانونية لما يحفظونه من مزايا -

ـ الإدارة الاقتصادية - العقد والسلطة ـ

٢٤ - أن الحديث عن الإدارة الاقتصادية للوارد يتجلى في الواقع - من قريب أو بعيد - إلى التعرض للنظم الاقتصادية المختلفة ، وهو ما ذكرنا في مقدمة البحث أننا لا نود الطول في فيه - ولذلك قلنا نسبر بإيجاز شديد أشكال الإدارة الاقتصادية ومدى تأثير الأفكار القانونية السائدة بذلك -

لذا كانت الحياة الاقتصادية تعرف مديداً من الوحدات الاقتصادية التي تكاليف فيها على حسن استخدام الموارد المتاحة لها والعمل على زيادتها - ذلك يجب توفير أدوات اللازمة لتحقيق التناسق بين أعمال هذه الوحدات - ويمكن القول بأن النظم الاقتصادية - تنوع من التبسيط - قد عرف ثلاث أدوات لتحقيق هذا التناسق - هناك التقاليد والعادات التي يورثها السوق (وهناك السلطة

المركزة . والتكاليف والمخاطر لا تصلح إلا في الاقتصاديات البدائية . ولذلك فإن أشكال الإدارة الاقتصادية بالنسبة للمجتمعات المعقدة تتراوح بين أسلوبين : أسلوب الإدارة المركزية (نظام السوق) واسلوب الإدارة المركزية (نظام التخطيط) .

على نظام السوق تأثير الوحدات الاقتصادية فورية بمصلحتها الخاصة . ويسود الاعتقاد بأن هذه الوحدات وهي في سبيلها لتحقيق مصالحها الخاصة تحلق في نفس الوقت الصلعة العامة . وهذه هي فكرة اليد الخفية عند آدم سميث . ولما كانت كل وحدة لا تسعى إلى تحقيق التوازن العام في الاقتصاد ، فإن هذا التوازن يتحقق بالفعل نتيجة لتغيرات الأسعار . وهذه الآلية كدالة بتحقيق التوازن بين الطلب والعرض . فإذا كانت القرارات الاقتصادية تصدر من عدد كبير من الوحدات الاقتصادية التي تسعى لتحقيق مصلحة لها ، وفوق أن يقوم التسيق مسبق بينها ، فإن هذا التنسيق يتم بالفعل نتيجة مجموع أعمال هذه الوحدات وما يطرأ ذلك من تأثير على الأسعار . ولذلك لهذا النظام يعتبر بعدم وجود سلطة عليا تفرض تحقيق التوازن ، ولما يتحقق هذا التوازن خلال جهاز السوق .

ويكاد يعتبر نظام التخطيط نفس نظام السوق عموماً على النحو المتقدم . فالتخطيط يعتمد على مركزة القرارات الاقتصادية سواء من حيث تحديد السلع والخدمات الواجب إنتاجها أو من حيث التكاليف والأسعار الكلية لتحقيق هذا الإنتاج . ولذلك لعل قرارات سلطة مركزية محل قرارات وحدات المنتجين والتسيق والتوافق بين القرارات الاقتصادية يتم مسبقاً على مستوى مركزي . وليس يعني ذلك أنه لا يمكن أن تستخدم في نظام التخطيط الخواص التي لها تستخدم وتؤدي دوراً محاسيبياً بالنسبة لسلطات التخطيط ، ودوراً توزيعياً بالنسبة للمستهلكين . فالأمر يستخدم لبيان القيم المختلفة ومن ثم تقوم تقديرات أجهزة التخطيط على استخدام هذه الأسعار . كما أن السلع الاستهلاكية توزع على المستهلكين من طريق توزيع دخول نقدية عليهم يستخدمونها لشراء السلع الاستهلاكية . ولكن هذه الأسعار لا تلعب أي دور في كيفية استخدام الموارد الاقتصادية ولتحقيق التوازن الاقتصادي ، لهذا من دور الخطأ ، والأسعار لا تبدو أن تكون وسيلة في يد السلطات لتحقيق بعض أهدافه .

وقد يبدو مما تقدم أن نظام السوق والتخطيط على طرفي نقيض ، ولكن الواقع أن تطور المجتمع الصناعي الحديث قد جعل منهما أمرين متكاملين بحيث للحظ من ناحية مريداً من التدخل والتخطيط في دول السوق ، ولحظ من ناحية أخرى مريداً من الحرية وترك المجال للسوق في دول الخططة المركزية . ويعود المحسوس في تقاضيل هذا التكامل بين النظامين (١) فإنه يمكن القول بأن الخططة بين الاختيارات الأساسية للمجتمع المستقبل ، وأن السوق تقوم بالتنفيذ اليومي وتحقيق الإجراءات اليومية والتفصيلية اللازمة لتنفيذ هذه الخططة .

٢٥ - ولقد الآن أن نذكر كيف تطور الفن القانوني لجأزة هذا التطور في شكل الإدارة

(١) (٢) كتابه : المجتمع السوقي المعقد ، ص ١٤ وما بعدها .

الاقتصادية - نسير أولاً إلى أن التطور من نظام يعتمد على العادات والتقاليد كوسيلة لتحقيق التناسق في الحياة الاقتصادية إلى نظام يقوم على نظام السوق والائتمان ، قد واجهه تطور مقابل في الحياة القانونية انتقل فيه مركز الثقل من فكرة **النظام** إلى فكرة **العقد** (191) .

(From status to contract)

ويمكن القول بأن **العقد** هو الوسيلة القانونية الأساسية التي يقوم عليها كل النشاط الاقتصادي حيث يسود نظام السوق ، وإن **السلطة** هي المظهر الأساسي لإدارة الاقتصادية حيث يسود نظام التخطيط . فالعقد والسلطة هما الأسلوبان الأساسيان للعلاقات القانونية ، وهما يمثلان - بشكل عام - الإدارة الأمر كريمة والإدارة المركزية .

وقد شاع القول بأن العقد هو الصورة المثالية للعمل ، وإن استقرار العلاقات التعاقدية كوسائل قانونية للعلاقات لها هو تأكيد « لفساد سلطان الإرادة » الذي أفرده بدوره نتيجة تميز الرأسمالية والردع المذهب الفردية بصفة عامة . ومع ذلك فالتأنيب أن رجال القانون قد استخدموا مبدأ سلطان الإرادة في عصر القس الأصلي الذي أوردته « كانت » الفيلسوف الثاني ، وأهم آثاماً يفصدهون تلك الإرادة التعاقدية (192) . أما « كانت » فهو يستند أن الإرادة التعاقدية وهي إرادة لتلبية لتعويض بالضرورة مع سلطان الإرادة وهو مبدأ أخلاقي - وهكذا فإن رجال القانون أخذوا من نظرية « كانت » أمماً فوجدوا أنفسهم على حافة فساد « كانت » نفسه ، فسلطان الإرادة منذ « كانت » أمماً كان يعبر من الأخلاق والفضائل والذي لا ينبغي لإرادة التعاقدية أن تخالفه . وسوف نجيب إلى أن فكرة العقد ذاتها بدأت تفتق الكثير من القيود ، بحيث لم تعد إرادة التعاقدية حرة تماماً ، وأما أصبح عليها أكثر من يعقود رسمها السلطة العامة . وهكذا عدلت العقود من جديد إلى المعنى الأصلي لهذا سلطان الإرادة (كما أوردته « كانت ») باعتبارها لها على الإرادة .

وأياً كان الأمر ، فإنه مما لا يخفى فيه أن الأسلوب الأساسي لنشاط الأفراد يأخذ بصورة التعاقد . أما الإدارة فالتأنيب تعتمد - أساساً - في تأنيبها على السلطة الإدارية . وقد حصل الأمر إلى اعتماد سلطة أولى يطلق القته عليها مادة اسم السيادة . ولابد أن التأنيب من فضاء القانون الإداري يرون الآن أن الأساس القانون الإداري - وهو الذي ينظم عمل الإدارة - هو السلطة العامة . « فمن المستحسن به أن الإدارة تمنع سلطة » وادفع الإدارة بالسلطة أمر مقصور عليها لا مقابل له عند الأفراد . فالسلطة تجعل الأفراد في مركز أقوى من مركز الأفراد . « ولذلك فإن فكرة السلطة العامة (مع ارتباطها بأفكار أخرى أو وحدها) هي التي تمثل المظهر الحقيقي الملموس الذي تركيز على أساسه مبادئ القانون الإداري » (193) .

(191) Cf. Henry Maine, *Ancient Law*, Dent, 1917, pp. 99-100; Dugy, *La Foi* (192)

Revue Études Sociologique du Problème du Contrat, 1922, p. 319.

(192) « صير تأنيب » القانون والإرادة » « الفيلسوف الثانية سادها » .

(193) « مصدر التأنيب » مبادئ القانون الإداري ، لبنان 1968 ، ص 91 والمراجع التي يشير إليها .

وما اشرنا اليه من عدم التنافس بين السوق والخدمة والاتجاه نحو تكاملها ، نجد له مقابل في تطور عقود الائسراك وسلطات الإدارة . نتيجة للتغيرات الاقتصادية وما أدت اليه من تباطؤ وظهور طلائع سيطرة - على ما سبق ان اشرنا اليه - يمكن ترك العقود الحرة للتعاقد بين فئات اقتصادية . فبذلك أصبح لا قبول إلا قواعد قانونية ، والعقود فقد باستمرار ، عناصرها الشخصية ، لتظهر عناصر جديدة « موضوعية » (٦٥) . ومن ثم تقرب العقود من فكرة **النظم** . فالعقد قد أصبح والقاعدة الاجتماعية لا يتم إقراره فحسب بل لهم الجماعة كلها . وتوجد أمثلة لذلك في المعالجات ذات الصلة بالأوضاع الاجتماعية مثل عقود العمل .

ومن ناحية أخرى فإن ازدياد مسؤوليات الدولة في النشاط الاقتصادي قد ألغى اجراء تطوير جديد لقواعد القانون الإداري . بحيث يتجه هذا التطور أساسا الى اطلاق السلطة الإدارية الجديدة معزولة من كل القيود التي تعوقها السلطة الإدارية التقليدية . وهذا التطور الجديد لا يحتاج لأكثر من تطبيق بعض الأفكار الموجودة فعلا في القانون والمثل تنفق مع الأمور الجديدة للدولة ، ويجب بوجه خاص على القطاع العام اتباع نفس الأساليب الاقتصادية متى لبت كفايتها (٦٦) . وإذا كان قد قام خلاف بين العقائد حول القانون الذي يحكم هذا النشاط الجديد للإدارة (٦٧) ، وهل هو القانون الإداري بعد تطويره من القانون الإداري الاقتصادي ، أو القانون العام الاقتصادي ، أو هل هو القانون الخاص أو فرع جديد هو قانون المشوع العام (ماترا بقواعد القانون التجاري) ، فله سبلا لا شك فيه أنه لا بد من قواعد جديدة مناسبة للخصائص العامة التي يمتاز بها الدولة في ظل النظام .

وهكذا نستطيع أن نخلص إلى أن الحياة القانونية عكسًا لتطور الإدارة الاقتصادية . فالعقد والسلطة يتعايشان كما يتعايش نظام السوق والخدمة . كذلك فإن العقد ذاته يتطور بحيث تلعب عليه العناصر الموضوعية والنشاطات العناصر الآتية الشخصية من ناحية ، والإدارة تلجأ الى اتباع أساليب الأنواع واستخدام العقود في معاملاتها من ناحية أخرى .



٦٥ - ولعلنا فيما تقدم نكون قد اطينا بصورة لا قصد الفن القانوني من خلق تصورات قانونية استجابة لحقائق الحياة الاقتصادية . وقد أدت هذه التصورات القانونية خدمة هائلة للحياة الاقتصادية ذاتها . وإذا كنا قد استغنينا عن مقدمة البحث التساؤل من مدى (موضوع) أو (سيطرة) القانون على الاقتصاد ، فذلك لأننا نعتقد أن القارئ يلمها من قبل ، وأنه قد يكون من

(٦٥) Magdi S. Khaili, Le Droit Économique et les Contrats, Bibliothèque de Droit Privé, Paris, 1967, pp. 150 et ss.

(٦٦) .

(٦٧) على الخصوص : في سياق نظام قانوني موحد للمشروع التجاري العام : من ص ٦٦ .

(٦٨) انظر في هذا الصدد : فريد هنت : القانون الإداري العربي في ظل النظام الاستبدادي المتطرف ، ص ١٧٦ . وانظر : على الخصوص : الترجع السابق .

الكيد أيضا ، انظر الى القانون ، ليس كاداة فهو فعصب ، بل أيضا كصيافة وفيه لخلق تصورات قانونية استجيب لخلقها اساسية في الحياة الاقتصادية . ولكن ليس معنى ذلك ان دراسة الجانب الآخر من القانون - كاداة فهو - القبل اعمية ، بل لعل العكس هو الصحيح . ولكن مثل هذه الدراسة لا ينبغي ان تكون عامة ومجردة بل يجب ان تنهج الدراسة حالات معينة بالذات . فالقانون كاداة فهو يختلف بحسب اختلاف هذه الارادات في الزمان والمكان . ولذلك فان الدراسة الطبيعية لكل ذلك يجب ان تكون محدثة بفترة معينة في مكان معين .



سمير عبد السيد تافاد

القانون والإرادة



ARCHIVE

<http://Archivebeta.Sakhrif.com>

المقدمة :

العلاقة بين القانون والإرادة تدخل في تعريف القانون وتتصل بجوهره وأساس وجوده . القانون هو مجموعة القواعد التي تصدر عن إرادة الدولة ، وتظم سلوك الهيئات والأفراد المتضمنين لهذه الدولة أو الداخلين في تكوينها .

و طبقاً لهذا التعريف فإن القانون هو نفسه عمل إرادي صادر عن إرادة الدولة ، وفي نفس الوقت فإن الظاهرة التي يحكمها القانون هي ظاهرة إرادية .

وعلى وجه التحديد فإن الظاهرة التي يحكمها القانون هي إرادة السلبية سواء كانت إرادة شخص عادي أو هيئة عامة أو سلطة من سلطات الدولة .

وإرادة الإنسان لا يمكن السيطرة عليها بطريقة حاسمة ، وأكبر شاهد على ذلك أن أحكام القانون لا تحترم دائماً ، بل تقع أيضاً مخالفات كثيرة من الأناس والمحظيين بها . ولأجل هذه

المخالفات في بعض الأحيان شكل الجرائم الخطيرة التي تضر كيان المجتمع وتهدد شسوره الوافقين بالامن والسلام .

ونفسر ذلك ان الرادة الانسان - وهي الظاهرة التي يحكمها القانون - تعنى بحسب طبيعتها القدرة على الاختيار ، اي القدرة على الرضا او القبول .

والقدرة الافراد على الرضا ما يلزمه القانون نقل ثالثة حتى ولو قرب على هذا الرضا او رجع جزاء على الشخص الذي صدر عنه ، ولذلك يقال ان القانون يلزم ولكنه لا يحترم . وفي هذا يوجد الفرق الاساسي بين القانون الذي ينظم المجتمع ، وبين القوانين العلمية التي تصف الطبيعة .

فالقانون الذي ينظم المجتمع يأمر ، اما القانون الذي يصف الطبيعة ذاته يسجل الواقع فقط . ولهذا السبب فان قواعد القانون التي تنظم المجتمع توصف بأنها قواعد تقريبية وهو وصف يصدق على قواعد الاخلاق ايضاً ، اما قواعد القانون التي تصف الطبيعة فهي توصف بأنها قواعد نظرية . والقواعد الاولى تنصوب بالنسبة لها المخالفة ، اما القواعد الثانية فلا تنصوب بالنسبة لها أدنى مخالفة (١) .

وإذاً هذا الفهم الى وضع تقسيم لتلك كبر العلوم المختلفة ، وهو تقسيمها الى علوم تقريبية وفي مقدمتها علم الطبيعة ، والى العلوم القانونية تشمل اساساً القانون والأخلاق .

والفرق الاساسي بين هذين القسمين يرتبط نوع الظاهرة التي يحكمها كل علم . فاما كانت الظاهرة غير رادية فان العلم الذي يحكمها يكون علماً نظرياً . اما اذا كانت الظاهرة رادية فان العلم الذي يحكمها يكون علماً تقريبياً .

ودراسة القانون هي دراسة لاحد العلوم التقريبية ، لان الظاهرة التي يحكمها قواعد القانون هي رادة الانسان ، وتهدف هذه التفاعلات تقويم هذه الإرادة بما يجعلها متفقة في سلوكها مع الاحكام التي تنفذها ، فالقانون يقوم سلوك الافراد ويأمرهم بتباعد طريق معين في حياتهم . وبعبارة اخرى فان الانسان لا تكون له حرية مطلقة على القانون ، بل تتقيد حرته بما يتكفته القانون من احكام .

وهنا يبرز اكثر من سؤال هام : هل هناك من عند الفرد من حرية المطلقة ؟ وهل هناك ما يدعو الانسان الى ترك حرية المطلقة والخضوع لقيود القانون ؟ واما كان تساعد ان كل الافراد في جميع الدول يخضعون لحكم القانون بالتكامل يستجيب ذلك الى طبيعة الانسان ؟ أم يرجع الى اعتبارات اخرى ؟ وما هي هذه الاعتبارات ؟ وهل هناك أمل ان تعود للانسان حرته المطلقة مرة اخرى ؟

KANT, *Fondements de la métaphysique des moeurs*,
trad. par Victor Gauthier, Paris, 1962, p. 123, 146;

(١) راجع في هذا الموضوع

HENRI BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, P.U.F., ed. 100,
Paris 1961, p. 4, 5, 129.

والواقع أن هذه الأسئلة تعالج أهم ما شغل الفكر الإنساني منذ بدء الإنسان في التفكير . ولا يوجد فيلسوف واحد يستحق هذا الاسم لم يحاول أن يضع أجابته على هذه الأسئلة أو على بعضها . والواقع أن كل الفلاسفة في جانب كبير من نشاطهم يعتبرون الفلسفة قانون أو رجال قانون . بل هم أهم رجال القانون على الإطلاق .

ولذلك لا يستطيع أي دارس للقانون أن يصل إلى فهم شيء من أصول القانون ومبادئه إلا بالرجوع إلى كتب هؤلاء الفلاسفة ومبادئهم في الأخلاق . وهو ما سنحاول القيام به في هذا البحث مع ملاحظة ما يلي :

١ - أن الفكر الفلسفي القانوني المعاصر لم ينفصل حتى الآن أفكار الفلسفة اليونانية التي لا زالت تحتل مكانا مرموقا بين الفلسفات الحديثة .

٢ - أنه لا يوجد فيلسوف واحد في تاريخ الفلسفة كلها - باستثناء نيتشه - ينادي بإطلاق الحرية لإرادة الإنسان ، كما وأن مذهب « نيتشه » وهو المذهب الإرادي الوحيد في تاريخ الفلسفة - لم يؤد مع ذلك إلى تحرير إرادة الإنسان ، بل أدى إلى تعظيمها وسحقها بغير حدود .

٣ - باستثناء نيتشه فإن كل الفلسفات الحديثة بطورها التام الآراة بقيود معينة . ويشمل هذا الاتجاه جميع الفلسفات بما في ذلك الفلسفة الوجودية التي انتشرت بأنها تنادي بالحرية المطلقة لإرادة الإنسان وهي في الحقيقة التي تعظمها على الإطلاق .

٤ - توجد فلسفات أخرى حررت خلاياها لفلسفات إرادية ، كفلسفة العقد الاجتماعي لأصحابها **هوبز ولوك وجان جاك روسو** ومن تلاميذ هؤلاء ، وكذلك فلسفة سلطان الإرادة لصاحبها **كانت** . والصحيح أن هذه الفلسفات كلها ليست فلسفات إرادية بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة ، بل على العكس فإنها تنجم بكل وضوح إلى تقييد حرية الإرادة .

٥ - الاتجاه العام في الفلسفة وهو الذي يؤدي إلى تقييد حرية الإرادة لا يقصد من ذلك الانتقاص من إرادة الإنسان بل على العكس يقصد المحافظة عليها إلى أقصى درجة ممكنة .

٦ - بجانب هذا الاتجاه العام في تقييد حرية الإرادة من أجل المحافظة عليها ، توجد اتجاهات أخرى ترى أن حرية الإرادة لا وجود لها على الإطلاق . ويشمل هذا الاتجاه الفسطينيين أمثال **باسكال** ، والذين أمثال **كارل ماركس** .

وهكذا فإن إرادة الإنسان في نظر فلاسفة القانون إما خاضعة لقيود تؤدي إلى المحافظة عليها ، أو مغلقة من كل قيد بما يؤدي إلى تعظيمها ، أو غير موجودة على الإطلاق .

وإنني أستعرض أهم هذه الاتجاهات وأفترض فيما ما يلي : (١) النظرية التقليدية من القانون الطبيعي (وهي نظرية **أرسطو**) والتي لا تزال تحتل مكان الصدارة حتى الآن في القانون الحديث .

(٢) نظرية العقد الاجتماعي وسلطان الإرادة اللتين تعبران في الواقع بطريقة جديدة من نظرية القانون الطبيعي .

(٢) الانحراف الذي حدث في نظرية القانون الطبيعي على يد هوبز وعلى يد هيجل (وهو انحراف يبرر الاستبداد) .

(٣) وما نتجوا في هذا المقام التحدث عن النظريات الفكرية أصلاً لوجود الإرادة (سواء رجع ذلك إلى فلسفة الشك عند باسكال أو إلى الفلسفة المادية عند هاركني) ، فلما توجس بالقدر الكافي الفلسفة الإرادية الوحيدة في تاريخ الفكر الفلسفي، وهي فلسفة ليشته (التي أدت إلى تعظيم الإرادة وإعسرها وتسمي : نظرية إرادة القوة) .

(٤) موقفه الفلسفات العاصرة من حرية الإرادة ، وأبرزها الفلسفة البيولوجية عند بوجسون (نيلز دي شيلمان) ، والفلسفة عند سارتر و جاسبر و جاكوبيل ، وفلسفة الجوهر عند هابس شيلر ، وكذلك اتجاهات علم الاجتماع .

وأخيراً بعد كل هذا نكون قد أجبتنا على السؤال الثالث : لماذا نخضع إرادة الإنسان لحكم القانون ؟



(١) الإنسان حيوان اجتماعي :

أرسطو هو اعظم الفلاسفة ، وكان الفيلسوف اليوناني ينسب إليه فقط باسم الفيلسوف (La Philosophie) على أساس أنه فيلسوف الفلاسفة ، أو أنه هو وحده الفيلسوف بين الفلاسفة . وأرسطو هو صاحب نظرية القانون الطبيعي التي لم ينطقها الفكر الإنساني حتى الآن ، والتي يأخذ بها التشريع القسري مثلاً في المادة الأولى من القانون المدني .

ونقطة البداية في هذه النظرية أن الإنسان حيوان اجتماعي بطبعه ، فهو لا يستطيع أن يعيش منعزلاً عن الناس ، بل لا بد أن يعيش مع غيره من الناس في مجتمع سياسي منظم ، وهو ما يطلق عليه اسم المدينة (Polis) ، بحسب اللغة التي كان يستعملها أرسطو ، أو الدولة (L'Etat) بحسب اللغة التي نستعملها في الوقت الحاضر . ومن الواضح أن المدينة - كما يقول أرسطو - ترجع إلى طبيعة الأشياء ، أما الإنسان فإنه أيضاً بحسب الطبيعة قد خلق من أجل المجتمع السياسي . فهو وجد شمساً ، يعيش بحكم طبيعته لا بحكم الصداقة ، وهو وطن ينتمى إليه ، فكان شخصاً كرجاً ، أي بكثر من مستوى الإنسان ، أو أقل بكثر من مستوى ، وكان هذا الشخص كما يقول (Hannon) كانا فهو ماري ، فهو امرأة ، وهو قوانين . ومثل هذا الشخص لا يتكلم في الحرب ، ولا يتقيد بأمر فيه ، ويكون - كالمثل القسري - مستعداً دائماً للإقتداء على الآخرين (١) .

وإذا كان الفرد قد وجد من الناحية الفيزيائية قبل أن توجد المدينة أو الدولة ، إلا أن الطبيعة قد نصورت وجود الدولة قبل أن تصور وجود الفرد - « فالقوة أو المجتمع السياسي هي ، كما يقول أرسطو أول شيء اقترحه الطبيعة فالتكامل بالضرورة يسبق الجزء » ، وما المجتمعات القبلية والأفراد إلا الأجزاء المكونة للمدينة . وهذه الأجزاء تتعلق بالجسم كله ، وتتميز بقوتها ووعائها الخاصة ، ولكنها تصبح مدينة الفاعلة لما فرقتها عن بعضها ، كالأبدن والأرجل إذا انفصلت عن الجسم أصبحت لا تحل إلا الاسم والظهور دون الحقيقة . وهكذا أفراد المدينة لا يستطيع واحد منهم أن يفي نفسه بنفسه ، وإلى شخص لا يحتاج إلى غيره من الناس أو لا يرغب في البقاء معهم ، هو إما أنه أرواحي . وعلى هذا النحو فإن المثل الطبيعي يحل الناس جميعاً على هذا النوع من المجتمع » (٩) .

والغاية التي يطمح إليها المجتمع السياسي ، والتي يفصل بينه وبين أي مجتمع آخر هو طابع الطغشوق والقانون والعمل ، فإن : احترام القانون هو أساس الحياة المدنية » (١٠) .

(١) - الهدف من الدولة :

الدولة لا تعتبر هدفاً في ذاتها بل هي لياصلت تسعى إلى تحقيقه ، والوصول إلى هذا الهدف يجعل المجتمع السياسي دولة حقيقية ، كما أن عدم الوصول إلى هذا الهدف يجعل من المجتمع السياسي دولة من حيث الاسم فقط . والهدف الذي تسعى إليه كل دولة يحدد طبيعة المجتمع - ليس هذا حماية أفرادها من الأعداء الخارجيين ، وليس هو ضمان التشغيل والرفاهية ، ولا لا تبحث كل الدول التي تعتد أيضاً بأنها اتفاقات عدم اعتداء أو اتفاقات تجارية دولة واحدة ، والواقع هو ذلك . ولكن الهدف من كل دولة هو تحقيق الخير العام للجميع ، أي ازدهار كل فرد حياة أفضل ، فلا يمكن أن يوجد داخل الدولة مجرد أن يعيش مع فرد ، بل يعيش مع فرد بطريقة أفضل ، « وأن المؤسسات داخل الدولة ليست سوى وسائل لإتقان هذا الهدف » . ويمكن أن نسمي الحياة الأفضل التي تهدف الدولة إلى تحقيقها بأنها الحياة السعيدة المترتبة كما أن المجتمع القوي ليس هو الحياة المشتركة ، بقدر ما هو مجتمع الترف والرفاهية (١١) .

وهناك تلازم كامل بين السعادة والظفرية فمن المؤكد أن أي شخص لا يستطيع أن يفكر السعادة إلا بقدر ما يكون لديه من فضيلة ، ولقدوما يحرم في تصرفاته على مراعاة الطبيعة .

وكما يصدق ذلك على الأفراد ، يصدق على الدول - فمن المستحيل أن تكون الدولة سعيدة ، وبالتالي دولة حقيقية إلا اختلت منها الفضيلة .

Aristote, Politique, op. cit., p. 7.

(٩)

Aristote, Politique, op. cit., p. 8.

(١٠)

Aristote, Politique, op. cit., Ch. 3, p. 44.

(١١)

Aristote, Politique, op. cit., CH., p. 46.

(١٢)

وأما كانت القضية لازمة لوجود الدولة والأفراد على التوالي ، فإنه يمكن أن يوجد بجانبها أيضاً شيء من اليسر الذاتي حتى يمكن اعتبارها (١٠) . وعندما تصبح القضية هي الأساس في تصرفات الأفراد وفي نظام الدولة ، فإنه يحدث في الحال استخدام كمثل بين الغير العام للدولة والغير الخاص للأفراد (١١) .

وعندئذ إذا كانت الدولة من صلب الطبيعة ، ألا أنها لا تحقق العدالة ذاتها بذاتها ، ولذا ، بل لا بد من إيمانها على أساس من القضية . فما هو المقصود بالقضية ؟

(٢) - العدل أساس الدولة :

تضمن الأخلاق منذ أرسطو أربع فضائل هي : **الأمالة والتجاسة والعدل والبطر** . ولكن هناك قضية واحدة من هذه الفضائل الأربع تحتويها جميعاً ، وتعتبر لهذا السبب مرادفة للأخلاق ، وهي قضية العدل (١٢) . **فالعدل يشغل كل الفضائل وهو الأساس الذي يجب أن تقوم عليه الدولة لتحقيق الغاية منها وهي البطر العام المجموع والبطر الخاص لكل فرد** .

والعدل هو القانون الطبيعي الذي يجب أن يوضع على أساسه القوانين الصادرة عن إرادة التشريع . كما أن العدل هو الأساس الذي يستند عليه القوانين كونها الزمة للأفراد . **فالعدل يقتضي إقامة القوانين التي تستند الدولة** .

وفي عبارة عامة يقول أرسطو إن : **العدل يمثلنا بموجب القوانين والمساواة** (١٣) ، ويقول أيضاً أنه : **نظراً لأن كل ما يصدر عن التشريع القوانين يستند إلى تأسيس كل هذه القوانين عبارة** (١٤) . وقد تدفق هذه المبادئ إلى الاعتقاد بأن أرسطو يخلط بين العدل وهو القانون الطبيعي ، وبين ما يصدر عن التشريع وهو القانون الوضعي . ولكن الواقع أن أرسطو يقصد من هذه المبادئ أن القانون الوضعي يستند قوة الزمة وأسباب وجوده من العدل وهو القانون الطبيعي . ومعنى هذا أن العدل وهو القضية الفضائل وأساس الدولة يفرش على كل فرد أن يطبق القانون الذي يصدر عن التشريع وأن ينطبق إرادته لأرادة التشريع .

والعدل لا يقتضي إخضاع إرادة الفرد لإرادة القانون مجرد حرمان الفرد من حرية الظننة ، وإنما لتأكيد الأساس الذي تقوم عليه الدولة وهو ما يؤدي إلى تحقيق المساعدة لمجموع الأفراد في هذه الدولة ، ولكل فرد على حدة في نفس الوقت .

أما أن أرسطو لا يخلط بين القانون الطبيعي والقانون الوضعي فهذا ما يقوله هو بنفسه بوضوح من ضرورة التفرقة بين **العدل في ذاته (وهو القانون الطبيعي) وبين العدل داخل المجتمع وهو القانون الوضعي** (١٥) . ولذلك فإن أرسطو لا يفرق الواقع من أن القانون الوضعي قد

(١٠) Aristote, Politique, op. cit., Ch. 3, p. 47, 48.

(١٢)

Aristote, Politique, op. cit., Ch. 3, p. 48—50.

(١٣)

Aristote, Éthique de NICOMAQUE, 3, 1, 13.

(١٤)

Aristote, Éthique, op. cit., 3, 1, 8.

(١٥)

Aristote, Éthique, op. cit., 3, 1, 12.

(١٦)

Aristote, Éthique, op. cit., 3, 6, 4.

(١٧)

يخالف القانون الطبيعي بحيث يصبح محققا للظلم وليس العدل . ولذلك فإن العلاقة بين القانون الطبيعي والقانون الوضعي تتغير في أمرين : أولا لما أن القانون الطبيعي يقتضي من الأفراد إطاعة القانون الوضعي إما كان العدل الذي يحققه ، ونظرا لأن القانون الوضعي « ليس واحدا في كل المجتمعات » فإن العدالة تكون بالضرورة مختلفة في كل واحد منها عن غيره « (١٧) ، ومع ذلك ينبغي اطاعة القوانين مهما اختلفت قدرتها في التعبير عن العدل في ذاته . والامر الثاني هو أن المشرع وهو يتبسط بمرادفه القوانين الكريمة للأسراء « ينبغي أن يلتزم بنمو نفسه - في هذه القضايا - بهاديه القانون الطبيعي الذي يستمد منه القانون الوضعي قوته الكريمة . ونريد من ايضاح هذين الأمرين فيما يلي :

(١) - خصوص الأفراد لأحكام القانون :

حسبه نظرية القانون الطبيعي فإن أفراد الأفراد يخضع لأحكام القانون ، وبالتالي فإن الفرد يفقد حريته العقلية في أن يفعل ما يشاء ، بل أن تكون العدالة متسجمة مع أحكام القانون الأمرة . أما القول بحرية الفرد في أن يفعل ما يشاء له ، فهو على حد تعبير أرسطو نوع من « الوسطية البائسة » (١٨) .

والاحترام للقانون يصل إلى درجة يمكن فيها أن تعرف العدل وهو القانون الطبيعي بأنه هو ما يأمر به المشرع ، أي أن تعبير القانون الوضعي جبرا عن القانون الطبيعي ، ولا يعني هذا الخلط بين القانون الطبيعي والقانون الوضعي . وإنما يجب أن يتطوّر القانون الوضعي هو ما يقتضي به القانون الطبيعي .

وبما أننا نقول بذلك فإن القضية بالحرمة العقلية تكون من أجل قيمة اسمي منها ، وهي العدل أو الإخلاق أو الفضيلة أو القانون الطبيعي ، وذلك هذه مترادفات تعبر عما ينبغي أن تقوم على أساسه الدولة من أجل تحقيق وجودها الحقيقي ، وهو الوجود الذي لا غنى عنه من أجل وجود الأفراد أنفسهم وتحقيق السعادة لكل منهم .

ونريد على ذلك أن الفرد إذا لم يمتثل بحريته العقلية فاعلمنا بكونه قيمة اسمي وهي الفضيلة ، ويحقق عددا أعلى وهو السعادة .

ولكن اطاعة القانون الوضعي لا تكون واجبة في جميع الأحوال ، بل يقتضي واجب الخاصة في الحالات الخاصة التي يكون فيها نظام الحكم في الدولة استبداديا ظالما . ففي هذه الحالات يظهر بوضوح أن القانون الوضعي لا يبرر عن القانون الطبيعي بل يسيء في الجاه معاكسي له ، وفي هذه الحالات يصبح القانون الوضعي متغالفا للعدل ومغالفا للطبيعة وفر واجب الاحترام . ويصبح من المشروع مقاومة الحكومات الاستبدادية ، فهي على حد تعبير أرسطو حكومات « غريبة الطبيعة » (١٩) . ولكن هذا الفرع لا يتحقق إلا في الحالات النادرة التي يصبح فيها طغيان الحكومة

Arison, Politique, Liv. 4, Ch. 18, p. 195.

(١٨)

Arison, Politique, Ibid, Liv. 4, Ch. 18, p. 199.

(١٩)

Arison, Politique, Ibid, Liv. 3, Ch. 12, p. 125.

(٢٠)

والجدا لا يقبل التشكك ، أما في الحالات الكثيرة التي توجد بها عيوب في بعض القوانين فمن أن يصل الأمر إلى درجة العلم التشكيك بها ، فإن إقامة القوانين نقل واجبة رغم ما بها من عيوب .

وفي هذا المعنى يقول أرسطو : أن الخضوع للقوانين هو الأمر الأول الواجب الاتباع ، أما الأمر الثاني فهو القيمة الدائمة لهذه القوانين التي لا تضع لها ، لأنه من الممكن أن تضعف القوانين شيئا فشيئا ، وفي موضع آخر يقول : « أنه من الواجب جيدا أن نقلق أنفسنا على مساوئ المشرعين والحكومة ، فإن الشر الأكبر هو التراجع القسوة من القوانين ، وإنبهنا الشعب على مخالفتها » (١٧٩) .

وفي سبيل المحافظة على قوة القانون الزميمة فإن أرسطو ينادي بما يمكن أن نسميه في العصر الحديث بالسياسة الإسلامية المتفقة مع نظام الحكم في الدولة . فالمدة يجب أن تعلم الأفراد فيها وتربهم على حب نظام الحكم القائم أيا كان هذا النظام . ومعنى ذلك أن القانون لا يقيد إرادة الأفراد وحسب ، بل يدفعه إلى أكثر من ذلك فيؤثر في تكوين العقل بما يعطيه راسخين من نظام الحكم القائم في دولهم . ولعل أرسطو قد نبه إلى العيب في الطريقة التي يدعو إليها ، ولذلك فهو ينادي منها بقوله : « أن تربية الشعب على وفاء مع الدولة لا يعني معالجة الحكام أو الحكوميين » (١٨٠) ولكنه يردى فقط إلى المحافظة على الدولة .

والذي يقصده أرسطو من ضرورة رتبة الشعب على حب النظام القائم في الدولة ، هو أنه لا أهمية لتوقع هذا النظام أو شكله طالما أن نظام من هذا القبيل يحققه وأمر مخالف الطبيعة فإنه يكون واجب الاحترام ، تكون القوانين المشاورته واجبة الصفة حتى ولو تطورت على بعض العيوب ، لأن حفظ النظام في داخل الدولة أهم من رتبة القانون ذاته ومدى تعبه من فكرة العدل . بل إن إقامة أحكام القانون هي أول التزام تفرضه الأخلاق ويتطلبه العدل . وهل هناك أبلغ في التعبير عن ذلك من القول بأن القانون نفسه هو العدل ، هذا هو ما قاله أرسطو - كما ذكرنا - وهو ما يدعو إلى بحث العلاقة الحقيقية بين القانون والعدل ، أي بين القانون الواسع والقانون الطبيعي .

(٥) - خضوع القانون الوضعي للقانون الطبيعي (القانون العقل) :

إن قول أرسطو بأن القانون الوضعي هو العدل ، لا يعني نقل أمرا إلى الأفراد بالخضوع للقانون ، ولكنه يحصل في نفس الوقت أصورا للمشرعين بأن يستوعوا اعتقادهم من مبادئ العدل . فكما أن إرادة الفرد تضع القانون ، فإن القانون - وهو نفسه إرادة إنسانية - ينبغي أن يكون معبرا عن العدل . وبوسيلة المشرع الوصول إلى العدل من التفكير العقلاني التسليم التجرد عن العواطف والصالح . والإنسان فيه جانب عقلي وآخر حسي ، والجانب الحسي بما يؤدي إليه من عواطف لا يحول كل الناس إلى حيوانات » . فاعضاء مثلا » . يعني كل الناس حتى أكثر الناس

Aristote, Politique, Ibid, Liv. 3, Ch. 9, p. 92.

(١٧٩)

Aristote, Politique, Ibid, Appendice 3, p. 226.

(١٨٠)

Aristote, Politique, Ibid, Liv. 4, Ch. 13, p. 197.

(١٨١)

المعيار (١٩) : والقرع لا يحميه أن يضع القوانين على أساس مصالحه أو مصالح الطبقة التي ينتمي إليها ، بل على أساس العقل وحده فهو المعيار الصحيح للعقل والأخلاق .

وفي طرح أرسطو يقول توماس الأكوينس : أن تعريف الطبيعة الأخلاقية يكون بواسطة العقل السليم ، ويرتبط على ذلك أن : كل ما يلبه العقل على الإنسان فهو طبيعي بمعنى أنه معقول (٢٠) . ونظراً لأن العقل هو وسيلة الإنسان لاكتشاف العدل ومبادئ القانون الطبيعي ، فقد يمكن تسمية (القانون الطبيعي) باسم الخير هو (القانون العلي) . وقد أكد التوافق بين هذين الاصطلاحين على يد « كينت » الذي سميته الفلسفة فيما بعد .

فاعلم هو أن القانون العلي الذي يدرجه العقل السليم ، وهو ما ينبغي أن يستوحيه القترح عند وضع القوانين المختلفة التي يلزم بها الأفراد . فإما كانت السلطة التشريعية يعولها فرد أو أفراد فلا بد أن يقتصر استخدامها على ما يوحى به العقل ، ولا تحول هؤلاء الأشخاص إلى هيئة مستبدية . وفي هذا يقول أرسطو : أننا نرفض إعطاء السلطة للإنسان ، ولتنتزعها من العقل ، **فإن الإنسان يائس السلطة الواقع لسلطته ويتحول إلى طائفة » (٢١) .**

وهكذا فإذا كان المواطن العادي يخضع للقانون الذي يضعه مواطن آخر في هذه سلطة التشريع ، فإن ذلك لا يعني خضوع إنسان لإنسان آخر مثله ، أو خضوع إرادة لارادة الغير مثلاً ، وإنما يعني خضوع إرادة الإنسان لعقل العقل . **فالقترح لا يضع القانون باعتباره اسلاً ، ولكن باعتباره (مثلاً مجرداً) من المصالح والأموال ، أو هكذا ينبغي أن يكون .**

وفي هذه الحالة فإن السلطة التشريعية لا تتحول إلى سلطة قهر ، بل تصبح عملاً عقلياً يسعى إلى إثراء الشخصية وجعل على تعاليمها وإتزام الناس بها .

وإذا كان أرسطو قد عبر بوضوح عن أن القانون الطبيعي هو القانون العلي ، وأن البراءة العدل يكون بواسطة العقل السليم (Le droit raison) (٢٢) فإن هذه الفكرة نفسها القيت في أوروبا بعض التفسير على يد الفلاسفة المسيحيين . نسج عليهم بطريقة القانون الطبيعي ، إلا أن هذا القانون لم يعد في نظريهم قانوناً عقلياً يدرجه الإنسان بإذنه بل مثله من عبادة ، ولكنه أصبح قانوناً مقدساً مصدره الوحيد هو الله ودليل وجوده هو الكتاب المقدس (٢٣) .

ومع ذلك فإن توماس الأكوينس : أعظم الفلاسفة المسيحيين على الإطلاق ، والفيلسوف

Aristote, Politique, Ibid., Liv. 3, Ch. 7, p. 123. (١٩)

SAINT THOMAS D'AQUIN, Somme théologique, Qd 91.3, Qd 98.3. (٢٠)

Aristote, Éthique, op. cit., Liv. 3, Ch. 4, 5. (٢١)

Aristote, Éthique, 6, 1, 1. (٢٢)

Michel VILLEY, Leçons d'histoire de la philosophie : (راجع في هذا الموضوع :
du droit, Paris, Dalloz, 1962, p. 37 et s.

الذي عند الفيلسوف بين القانون الطبيعي والقانون الأرضي ، مما أدى إلى تأكيد مذهب أرسطو في أن القانون الطبيعي هو القانون العقلي ، وأن الله لا يأمر بشيء إلا لأنه حسن بحسب العقل ، ولا يمتنع من شيء إلا لأنه سيئ في نظر العقل . بل إن الفلاسفة قدروا أن يمكن أن يجعل الحسن قبيحا ، والقبح حسنا . وفي هذا يقول توماس الأكوينس : « إن نظام العدل يأتي من عند الله » وكذلك نظام الطبيعة . ولكن الله لا يمكن أن يصنع شيئا خارج نظام العدل ، ولا أن يصنع شيئا غير عادل . وكذلك فإنه لا يمكن أن يصنع شيئا خارج نظام الطبيعة » (٢٥) ، ويقول أيضا : « إن الأشياء في القانون الأعلى ، مخلوقة بها لأنها حسنة ، ومخلوقة لها لأنها قبيحة » (٢٦) . كما وأن « حسن تصرفات الإنسان تأتي من الموضوع لأحكام العقل الذي يستمد منه تصرفات الإنسان بمقدارها » (٢٧) .

وجدير بالذكر أن مشكلة القانون الطبيعي قد عرفها الفلاسفة الإسلام بعدد اسم مشترك **الحسن والقبح العقليين** . وقد قسم الرأي في هذه المسألة بين ثلاثة اتجاهات : الأولى : **اتجاه عقلي يتزعمه وأصل بن عطاء** وهو اتجاه المعتزلة ، والثاني : **اتجاه غير عقلي وهو اتجاه الأشاعرة** ، والثالث : **اتجاه وسط** يتزعمه الفريضي (٢٨) .

والخلاصة أن القانون الطبيعي عند أرسطو هو **القانون العقلي** ، وهو مرادف **العدل في ذاته** ، كما أن العدل يشمل كل الفضائل ويسمى **شأنه من الأخلاق** . وكان هذه الاصطلاحات تعبر عن الفكرة التي يجب أن يستوعبها التصور عند **وضع القوانين** التي ينظم بها الأفراد في المجتمع . ولذا نحقق ذلك فإن القانون الوضعي يصاحبه **قانون الطبيعة** ومبدأ العدل في نفس الوقت ، ولكنه عدل وحسنى بحدوده باختلاف الدول والأزمنة .

(٦) - القانون الطبيعي ذو التعبير الثنائي : <http://ArchiveData.Scribd.com>

إذا كان العدل في ذاته ثابتا لا يتغير ، فإن التعبير عنه يمكن أن يتغير من وقت لآخر ، ومن مجتمع لآخر . بل إن اختلاف التعبير ضروري لاختلافها القانون الطبيعي ذاته . فكل شعب نظام الحكم الذي يناسبه ، ولا يوجد نظام العدل من غيره من النظم بالنسبة لجميع الشعوب (٢٩) . ويقتدر ما يكون شكل الحكم متناسبا للشعب ، ويقتدر ما تكون القوانين ملائمة للظروف التي صدرت فيها ، ويقتدر ما تكون فكرة العدل قد وجدت لها صفى حقيقيا في الواقع . وهذه القوانين الكثيرة الملائمة تستحق أن توصف بأنها قوانين طبيعية ، أي مستمدة من طبيعة الأشياء . ولا تعارض بين أن يكون الشيء طبيعيا وإن يكون متغيرا ، « ذلك أنه توجد أشياء طبيعية وتكون في في الوقت نفسه قابلة للتغير » (٣٠) .

Somma théologique, trad. par Ch. V. — Paris, 1958, Qu. 105. (٢٥)

Somma théologique, trad. par M.S. Gillet, art 6, 1912, QII. 57, 2. (٢٦)

Somma théologique, op. cit., QII 58, 3. (٢٧)

(٢٨) راجع : أبو داود : أصول الفقه : الفقرة ١٤٤ ، من ٢٨ وما بعدها ؛ عبد الوهاب خلاف : أصول الفقه : الفقرة ١٧٥ ، من ١٠٦ وما بعدها .

Aristote, Politique, Liv. 2, Ch. 4, p. 118. (٢٩)

Aristote, Éthique, op. cit., 5, 7, 3. (٣٠)

ولكن مهما كانت القوانين الوضعية مستوحاة من العقل وموافقة لطبيعة الأشياء ، فإنها لا تختلف **تماماً مع القانون الطبيعي** .

ويشكّل الفرق الأساسي بين القانون الطبيعي والقانون الوضعي في حصول كل منهما . فالقانون الطبيعي مصدوره **العقل الخالص** ، أما القانون الوضعي فمصدره **إرادة الإنسان** حتى ولو حاولت هذه الإرادة أن تستوحى العقل الخالص فإنها تفشل مع ذلك . محكمة بصلية كونه إرادة إنسانية غير قادرة على التخلص تماماً من التأثيرات **العالم المحسّس الذي تعيش فيه** .

وإذا كان الفيلسوف « كانت » قد جسر بوضوح كامل عن **التفوّج الضروري بين القانون الطبيعي والقانون الوضعي** ، فإننا لا نجد التمييز الجلي ووضوحاً عند أرسطو الذي يتنادى بضرورة المحافظة على « **التفرقة** » بين العدل بحسب القانون ، والعدل بصفة عامة ، بين العدل القانوني وبين العدالة (٢١) .

والواقع كما سنرى أن **التلفظ بين القانون الطبيعي والقانون الوضعي** ، هو التفراف في نظرية القانون الطبيعي الذي على يد بعض الفلاسفة إلى تحويل النظم الاستبدادية القائمة .

والفلاسفة أن القانون (الطبيعي) هو العقل ذاته وهو ثابت لا يتغير ، أما القانون (الوضعي) فهو العدل الذي يسطرته التشريع والذي **يجوز أن يتغير من وقت لآخر ومن دولة لأخرى** . **فالتمييز أن لا يحتمل أن القانون الطبيعي ذاته يمكن أن يتغير بغيره** ، وهو التشريع الوضعي الذي يتغيره **أما بغيره بالضرورة** ، ما من تغيير في القانون الطبيعي .

ولكن لماذا لا يحاول الفيلسوف نفسه ؟ وهو ضاحك على راجح ؟ أن يستكشف الطريق إلى القانون الطبيعي ؟

والواقع أن أرسطو قد حاول ذلك بالفعل لوهو على الأقل حاول أن يقدم بعض الأفكار التي تساعد على تقريب فكرة العدل إلى الأذهان . فتراث **يقسم (العدل) إلى عمل توزيعي وعدل تبادلي** ، ويقسمه بصفة إلى عمل (عام) وعدل (خاص) ، ويدافع عن الملكية الخاصة ، ويحدد تحديد الملكية ، ويهاجم الصراع الطبقي ، إلى غير ذلك . ونشير إلى هذه المحاولات فيما يلي :

(٧) - العدل التوزيعي والعدل التبادلي :

عندما يبدأ أرسطو في تحديد بعض مفاهيم (العدل) فإنه يستخدم اصطلاحاً جديداً لهذا المفهوم (المساواة) . (فالمعدل هو المساواة) . وهناك سورين العدل لا بد من مراعاتها في كل مجتمع « هما العدل التوزيعي والعدل التبادلي . أما العدل التوزيعي فهو خاص بتوزيع الثروات والأرباح العنصرية وكل أرباح الأخرى المتاحة « على أفراد المجتمع . والمساواة التي يحكمها العدل التوزيعي ليست هي المساواة الحسابية ولكنها مساواة تناسبية أو جبرية . ويعرّفه على ذلك أن **العدل التوزيعي يكون قد تحقق رغم وجود فروق بين الأفراد في المجتمع** . فالعدل التوزيعي لا يلي أن « توجد مساواة » ولذلك عدم مساواة بين مواطنين ومواطن (٢٢) .

Aristote, Éthique, op. cit., 3, 1, 7.

(٢٠)

Aristote, Éthique, op. cit., 3, 2, 12.

(٢١)

ولكن إذا كان العدل التوزيعي لا يقتضي المساواة الحسابية (الثالثة) بين المواطنين ، إلا أنه يبي عدم المساواة الثالثة بينهم . فالفرق بين المواطنين يجب أن تكون مفسوفا على أساس الاعتدال وهو الوسط بين تقيسهم . وتعتبر مساواة تلك الدولة التي لا يوجد فيها إلا : ثروات متواضعة وكافية ، في نفس الوقت (١٧) . فالثروة الثانية لازمة لكل فرد ليأشركه النخبة ، وحسباً إلى غاية الإنسان وهي تطبيق العدالة ، والثروة المتواضعة لكل فرد تعني عدم وجود فروق كبيرة بين الأفراد والطبقات وهو ما يحض التجنح من الصراع ومن سيطرة طبقة على أخرى .

« مع ذلك فإن أرسطو لا يفتي أنه : في مساواة الطبقات والمساواة يصعب الوصول إلى الحقيقة الثالثة » (١٨) وبصفة خاصة فيما يتعلق بالعدل التوزيعي « نظراً لأن بعض الأفراد متسلطون في بعض الأشياء ويقلون أهم متسلطون في كل شيء » ويقل الآخرون نظراً لأهم متسلطون في بعض الأشياء أهم متسلطون في كل شيء . وهم بالتالي مستحقون لكل الامتيازات « (١٩) . وبالمعنى فإن الإجابة على التسرع أن يرمى الاعتدال في التوزيع فلا يستجيب إلا في الحالات القصوى .

ولكن حتى يكون التسرع قادراً على الاضطلاع بهذه المهمة ينبغي أن يكون مستوعباً للعدل في صلبه ، ألا يكون صلباً في التفكير من منطلق طبقة معينة . أما إذا كان التشريع هو مجرد تعبير عن سيطرة طبقة معينة سواء كانت هي طبقة الأغنياء أو طبقة البروليتاريا ، فإن العدل التوزيعي يصبح مستحيل التطبيق ، وبالتالي فإن التشريع يكون قد أهله إلى الظلم حيث كان يجب عليه أن يحقق العدل (٢٠) .

إذاً فرغنا أن نوضح كيف يمكن للعدل التوزيعي أن لا يفتي ، بل ينبغي أن يستمر ذلك في المستقبل أيضاً . ولتصور العدل التوزيعي لا يكون إلا من طريق نوع آخر من العدل وهو العدل التبادلي الذي يحكم العلاقات بين الناس سواء كانت هذه العلاقات الرأبوية كالقصد أو غير رأبوية كالعدل غير المشروع .

فالعدل التبادلي مكمل للعدل التوزيعي ، ولا يظهر الفائدة منه إلا بعد أن يكون العدل التوزيعي قد تحقق بالفعل . كما أن الفائدة من العدل التوزيعي لا تستمر إلا عن طريق العدل التبادلي .

وعلى خلاف المساواة في العدل التوزيعي وهي مساواة جبرية غير حسابية ، فإن المساواة في العدل التبادلي مساواة حسابية مطلقة (٢١) .

وعلى هذا النحو : إذا سبب عمل أو تصرف خسارة مادية أو معنوية للشخص من الأضرار ، فإن العدل الرأبوي يقتضي أن يتسوم الشخص الذي تسبب في الخسارة أو استفاد منها بأن يرد الطرف الآخر ما يعادل هذه الخسارة بحيث يصبح كل من المتضررين بعد حدوث هذا التصرف في نفس المركز الذي كان عليه من قبل « (٢٢) .

Aristote, Politique, Liv. 3, Ch. 14, op. cit., p. 152 et s.

(٢١)

Aristote, Politique, Liv. 3, Ch. 13, op. cit., p. 131.

(٢٢)

Aristote, Politique, Liv. 4, Ch. 15, op. cit., p. 164.

(٢٣)

Aristote, Politique, Liv. 3, Ch. 6, p. 120.

(٢٤)

Aristote, Ethique, 3, 4, 13.

(٢٥)

Aristote, Ethique, 3, 4, 13.

(٢٦)

والواقع ان فكرة ارسطو عن العدل التبادلي هي الاساس الذي تقوم عليه اهم نظريات القانون، كنظرية العقد والمعدل غير المشروع والارادة بلاسبب (36) . بل ولا توجد مسألة في نظرية الالتزام لا يمكن ردها الى هذه الفكرة . وبفسر هذا اختلاف رجال القانون المعاصرين بهذه الفكرة واستغنائهم لها منذ دراسة الكثير من المسائل القانونية الفنية.

والخلاصة ان العدل التوزيعي يحكم توزيع الثروات والمزايا على المواطنين ويقيم على اساس مساواة نسبية لحر حياية ، اما العدل التبادلي فانه يحكم المعاملات والعلاقات بين افراد المجتمع سواء كانت ارادية أو غير ارادية ويقيم على اساس مساواة حسابية مطلقة .

ولكن فكرة العدل التبادلي تحتاج الى ايضاح اكثر فيما يتعلق بالطبائعا على نظرية العقد ، كما ان فكرة العدل التوزيعي تحتاج الى ايضاح اكثر فيما يتعلق بالطبائعا على نظرية الملكية .

(أ) - العدل التبادلي والعقد :

العقد هو اعم تصرف ارادي يقوم به الانسان في حياته . ومن طريق العقود تتم المعاملات بين الافراد ويخلق النشاط في المجتمع . ولا شك ان كل فرد يسعى الى تحقيق مصلحةه والتي تعني العدل بالنسبة لنفسه . ولذلك المازم **العدل** داخل نقداً فالمفروض ان يكون هذا العقد معبراً عن العدل بالنسبة له . ونظراً لان العقد **بروم** بين طرفين فيفترض انهما يحقق العدل لكل من هذين الطرفين . ولذلك يمكن القول ان العقد **صير** من العدل وان من قال عقداً فقد قال عدلاً .

ولذلك فان القصور بالمساواة في العقد ، ذلك المساواة التي ارادها كل متعاقد لنفسه ، ان احدنا لا يرضى لنفسه العقد بل يوافقه (37) ، ونظراً لان العقد **مساواة** بقوله : ان ذلك الذي يعطى ما يملكه الى شخص آخر لا يكون مضمناً **عظم** ، فالواقع ان الانسان حر في ان يبيع ولا يمكن ان يكون لهذا السبب نتيجة **عظم** ما دام لا يوجد شخص آخر قد تسبب في احداث هذا **عظم** (38) .

وعكفاً لان ارسطو يضع المبدأ الاخلاقي في اساس القوة القاهرة للعقد وهو الاتفاقية مطابقة العقد العمل . وهو نفس الاتفاقية الذي اخذ عليه القوة القاهرة القانون وهو ان ارادة الشارع صير من العدل . بل ان الاتفاقية العمل في التطبيق اقرب من الاتفاقية في القانون . لان الانسان في العقد يسعى الى تحقيق العدل بالنسبة لنفسه اما في القانون فان الشارع يسعى الى تحقيق العدل بالنسبة للشعب . وحرص الانسان على مصالحه الخاصة اقوى من غير شك من حرص الشارع على مصلحة الشعب . ولكن كما ان الاتفاقية مطابقة القانون للعدل لا يصل الى درجة اعتبار القانون مساوية للعدل في ذاته ، فان الاتفاقية مطابقة العقد للعدل لا يصل لذلك الى درجة اعتبار العقد مساوية للعدل في الجوهر .

فالقانون كما سبق ان ذكرنا هو عمل يستطيع صنعته ارادة الشارع ، وهو يستحق

Michel Villey, Op. cit. p. 123.

(36) .

Aristote, Ethique, 5, 11, 6.

(37) .

Aristote, Ethique, 5, 9, 7; 5, 9, 8.

(38) .

الطاعة والاحترام للأمر من مطابقة العمل الحقيقي، ولكن في الحالات التي ينطبق فيها بجد، أن القانون قد خالف العمل وأنه صغر عن حاكم طائفة مستبد بالناس فإنه يصبح في هذه الحالة مغيراً من الحكم لا من العمل، ويصبح غير مستحق للطاعة أو الاحترام.

وبمثل كل العقد وهو نوع من الاتفاق عرضي، مصطنع من صنع الإرادة التي تستخدمه لتحقيق الغرض المرجو. ولذلك فهو لا يطابق تماماً العمل الحقيقي بل يقتل دائماً ضرورة مصطنعة العمل، ويستحق الاحترام لهذا السبب وحده. والرسول يعالج نظرية العقد تحت عنوان «الانساب المصطنع العقلية». ويقول: «ليس الطبيعة هي التي خلقت التجارة إنما تنطوي عليه من شرار ويبيع بغير أكبر، فلما كان التبادل وسيلة ضرورية لكل يحصل كل شخص على ما يفي بحاجاته، فإن الأمر لم يكن كذلك في المجتمعات البدائية التي كانت فيها الملكية مشتركة. ولم يصبح التبادل لازماً إلا في المجتمعات الكبيرة وبعد ظهور الكلاسات الخاصة» (١٠). ولذلك فإنه إذا كان العقد وسيلة مصطنعة للتعبير عن العمل بمعاملات الناس (وهي وسيلة لازمة لا غنى عنها ولا توجد وسيلة أخرى أفضل منها بصفة عامة لأن إرادة الإنسان هي المصدر وسيلة لتحقيق العمل لصالحها) إلا أن هذه الوسيلة لا ترفي أبداً إلى مستوى العمل الحقيقي. وكذلك فإنها لا تستطيع أن تعاقب العمل مخالفة جوهرية ولا تفقد سيادة جوهرية وأصبحت غير ذاتية الاحترام. وهكذا فإن الرسول لا يذهب إلى احترام الشئ جميعاً بلير يستلزم بل هو - على العكس - لا يتردد في مهاجمة بعض العقود التي يرى أنها تنتهك القانون لا تحقق العمل. ومن هذا القبيل عقد الربا «الغشوة» لا شك تقصود به بطلان ما يوجب من الربا من أجل القيمة» (١١).

وهكذا فإن فكرة الإنسان تعود بغيره إلى العمل حتى وهي تنسحب إلى تحقيق مصالحها الخاصة.

<http://Archivebeta.Sakhril.com>

(٩) - العمل التوزيعي واللكية الخاصة (مهاجمة التوزيعية) :

يتعلق العمل التوزيعي كما سبق أن ذكرنا بتوزيع الثروات الموجودة في الدولة على المواطنين فيها. ويقوم هذا التوزيع على أساس مساواة نسبية غير حسابية. ويترتب على ذلك امران أولهما الاعتراف بهذا الملكية الخاصة، وثانيهما الاعتراف بعدم المساواة الحسابية في الكلاسات الخاصة. والواقع أن الرسول كان من أولى الصوالمكية الخاصة ومن أحد أعداء التوزيعية التي نادى بها اللائون.

ولا يذهب الرسول إلى جعل كل ثروات الدولة مملوكة ملكية عامة، بل يرى ضرورة تقسيم هذه الثروات إلى قسمين رئيسيين: الأول خاص بالأموال اللازمة للاحتياج المشترك لجميع الأفراد وهذا الجزء نزل فيه الملكية عامة للدولة. أما الجزء الثاني فهو الذي يوزع على الأفراد ويصبح مملوكة لهم ملكية خاصة. وفي هذا المعنى يقول الرسول أنه «لا يمكن مطلقاً إنشاء دولة إلا إذا قلنا أولاً بتقسيم الأموال وذلك بغيره بعض بعضها للاستعمال العام وتوزيع الباقي على الأفراد» (١٢).

Aristote, Politique, Liv. I, Ch. 2, op. cit., p. 22.

(١٠) :

Aristote, Politique, Liv. I, Ch. 2, p. 26.

(١١) :

Aristote, Politique, Appendix I, p. 212.

(١٢) :

لما التسبوية التي يتبادر بها افلاطون فالتأخر في الطبيعة ، وتؤدي الى نفس المقصود سواء ،
 « وإذا كان افلاطون يقصد من التسبوية تطبيق البر قدر من الوحدة داخل المجتمع ، فان يريد
 أيضا تطبيق نفس الشيء - ولكن اذا افترضنا في الوحدة اكثر من اللازم ، فان يبقى بعد ذلك مجتمع
 مدني - وهو ما يقوم أساسا على تعدد الأشخاص ، الموحدة في كل شيء ، ولا فان يبقى على هذا
 المجتمع ، وستزداد عبويته بسبب اختصاره ، وبشيء ذلك الى حد ما ، حالة ما اذا اعتبرنا
 سلطة موسيقية الى صوت واحد أو الى لحن واحد » (141) .

والدفاع عن الملكية الخاصة يقوم عند أرسطو على اعتبارات غريزية أصيلة بالإنسان ، فان كل
 إنسان يحب ذاته ، وحبه لذاته ليس ميبا ، وإنما العيب هو التطرف في حبه لذاته ، وهو ما يمكن
 أن نسجه « ثانية » ، وحسب النطق بغير من حبه الإنسان ذاته ، وحسب النطق عند الإنسان
 « له جنائية بجل من التعبير » ويؤدي الى نوع من « القصة » و « الضرر » لا يمكن تحقيقهما في
 المجتمع التسبوي الذي اقترحه افلاطون (142) .

ومن ناحية أخرى فان الملكية حافز على العمل ، كما انها جواز على العمل ، ومن غير
 القول أن يحصل الذين يعملون والذين لا يعملون على تعظيم الجواز ، ولا لذب التفاضل في المجتمع ،
 وذلك الى تسعير عمله ليقوم به غيره من الناس . « ولهذا ما تلا حقه بسبب خاصة في الأعمال التجارية ،
 فعندما يكثر التقدم ، تقل الحاجة الملقية » (143) .

وإذا كانت التسبوية مقابلة للتفاضل ، فمن الواضح أنها مقابلة للصراع كما هو متواجد
 في بعض صور الملكية المشتركة (144) .

<http://Archivebeta.Sakhril.com>

ولا يعني هذا أن الملكية الخاصة تسبوي على افتد ، بل هي تؤدي في بعض الحالات الى الصراع
 والمناحلات - ولكن ليست من الملكية الخاصة بل من هذه العيوب وإنما من أساس الناس « (145) » .

ومن ناحية أخرى فان الدفاع عن الملكية الخاصة لا يعني إطلاقها بغير حد ، بل هي تقيد
 باعتبارات المصلحة العامة . وإذا كان الفكر الحديث قد وصل الى القول بأن الملكية الخاصة
 « وظيفة اجتماعية » ، فان أرسطو عبر عن نفس الفكرة اذ يقول : « يجب في الواقع اعتبار
 الأموال عامة الى حد ما ، على أن تكون مع ذلك مملوكة للأفراد » (146) « فالملكية خاصة ولكن لها
 مظهر عام أو وظيفة عامة » .

وإذا كانت الملكية الخاصة تقيد بوظيفتها الاجتماعية ، فهي أيضا تقيد في دفاعها من حيث
 ضرورة تعديلها .

Aristote, Politique, Appendice I, p. 206, 212.

(141)

Aristote, Politique, Appendice I, p. 231.

(142)

Aristote, Politique, Appendice I, p. 208, 216.

(143)

Aristote, Politique, Appendice I, p. 211

(144)

Aristote, Politique, Appendice I, p. 211.

(145)

Aristote, Politique, Appendice I, p. 216.

(146)

(١٠) - تحديد لفكرة الخاصة :

إذا كانت لفكرة الخاصة تتفق مع طبيعة الإنسان ، فهي أيضا لازمة له لباثرة الطبيعة . والفضيلة هي الاعتدال والوسط بين تقبلين كطرفيها من . . . وكما أن الفضيلة توجد في الوسط ، فإن لفكرة التي تساعد على الفضيلة ينبغي أيضا أن تكون متوسطة ، لا هي متسبلة جدا ولا هي كبيرة للغاية .

وفي هذا المعنى يقول أرسطو : « أن الحياة سعيدة تكون في الباطرة المعتدلة والفضيلة تكون في الوسط ، ويتربى على ذلك بالضرورة أن الحياة المعتدلة هي الحياة المعتدلة الحافظة بشيء من اليسر الذي يستطيع كل شخص أن يحصل إليه » (١٠) .

وما يصدق على الأفراد ينعكس على الدولة أيضا ، فانه من أسباب السعادة الكبرى للدولة ألا توجد فيها الاثروات متواضعة وكافية . أما إذا القسم أفراد الشعب إلى أشخاص متعدي الأفراد والآخرين بالنسبة للفقر ، لأولى فالتالي سيطرة الطبقة الغنية أو إلى ثورا الطبقة الفقيرة وما يتربى على ذلك من عوارف نحو الطغيان . . . أما الدولة التي يراى فيها مبدأ الاعتدال ، فهي الدولة الأفضل وهي التي تخرج من الاضطرابات « ١١ » والحوادث القسرية بين الطبقات تتفق مع طبيعة نظام المجتمع ، وتؤدي إلى خلق نوعين من الناس ، « عبيد وسادة لا مواطنين أحرار » . وفي هذا الجو لا يحقق المواطن الذي يستند منه نظام المجتمع أساس وجوده . « أن المجتمع يحتاج بصفة خاصة إلى انفساء من لا يملكون ولا يملكون ولا يمكن وجوده إلا في الوسط » (١٢) .

<http://Archivebeta.Sakhrat.com>

وإذا كان العقل هو مبدأ الفضيلة ، فإن الطرف في السراء أو القسر يلعبه بالعقل لأن الإنسان لا يستطيع أن يستند إلى حكم العقل مسقولة إذا كان يتمتع « بجعل فائق » أو قوة لا تقارن أو درجة عالية من التيقن الاجتماعي « أو درجة مبالغ فيها من السراء » أو كان على حكم هذه الصفات من الفقر أو الضعف أو انحطاط الأصل « ١٣ » . أما صاحب القدرات المعتدلة فهو وعده الذي يستطيع أن يستجيب إلى حكم العقل إلى مقتضيات الطبيعة والعقل .

وإذا كان أرسطو يربط بين تحديد لفكرة الخاصة والفضيلة فعلى ذلك أنه يربط بين تحديد لفكرة وبين القانون الطبيعي . فالقانون الطبيعي هو القانون العقلي وهو العدل . وهو في الوقت نفسه الأساس الذي يستند منه المجتمع السياسي السبيل وجوده كما تستند منه القوانين الوضعية فدرتها على الزام الأفراد ، كما تستند منه قيمتها الأخلاقية في كونها تعبر عن العقل . وسنرى فيما بعد أن هذا التعبير يصبح فاسدا لقرارات الفوارق بين الطبقات وحب الصراع بينها والصحيح القانون تعبرا عن سيطرة طبقة على طبقة أخرى غيرها .

Aristote, Politique, Liv. 3, Ch. 14, p. 150.

(١٠)

Aristote, Politique, Liv. 3, Ch. 14, p. 152.

(١١)

Aristote, Politique, Liv. 3, Ch. 14, p. 151.

(١٢)

Aristote, Politique, Liv. 3, Ch. 14, p. 151.

(١٣)

(١١) - الفصل العام والعدل الخاص (مبدأ سيادة القانون) :

نبحث عنوان **مبدأ سيادة القانون** ضمن ارسطو لفصلا من كتاب السياسة يتناول عن مبدأ سيادة القانون ويسمونه على ارادة الأفراد ، بدأ في ذلك ارادة الحكام أنفسهم . فهو يشترع السلطة من الأشخاص ويعطيها للنصوص القانون .

ونصوص القانون لا توضع للحالات خاصة ، ولا تنطبق على افراد معينين ، وإنما توضع في عبارات عامة وتنطبق على جميع الأفراد بغير تمييز . « فلا ينبغي أن يكون للجميع سوى أمر واحد » (١) ، وهذه المبدأ هو ما يعبر عنه الفقه المعقبت بأن قواعد القانون يجب أن تكون عامة مجردة . وأهمية القانون تعني أن العدل الذي يحققه هو عدل عام ينطبق على الناس جميعا بغير تفرقة .

ولا شك أن سيادة القانون أفضل من سلطة الحكام ، لأن القانون وإن كان واسعة تخصصا من الأشخاص إلا أنه يسيدها العامة يتجرد من العواطف والحمية . وإذا كانت هذه القواعد تعني الأضرار ، فإن « القانون ، على العكس ، هو العدل المجرد عن العاطفة » (٢) ، أما إذا خضع الأفراد لأرادة الحكام وليس للقانون ، فإنهم يتعرضون بذلك لأضرار الحكام وعواطفهم ، التي يتعرضون لحكم الحيوان ، فالعواطف تحول الناس جميعا إلى حيوانات ، ولهذا فخير من الأنسب أن ينبغي أن يكون ألا تحكم العقل (٣) .

والقانون هو العدل لأن هذا القائل الذي نرى الاعتقاد بفضله . ولا شك أن « اتباع ذلك مجرد من الأضرار أكثر امتناعا من اتباع ذلك تكون أضرار داخلية في كونه » ، والقانون مجرد من الأضرار (٤) . ولذلك يجب أن يكون الحكم لقانون ، وأن يكون العدل عاما بالنسبة للجميع .

ومع ذلك فإن أرسطو لا ينكر دور الإنسان في تحقيق العدل ، لأن القانون لا يمكن تطبيقه إلا بواسطة بعض الأفراد ، هؤلاء هم القضاة . وهذا يضع أرسطو لفقه القضاة في القضية . فهو يستلزم قواعد القانون العامة ويترك لهم بعد ذلك كل شيء .

والقضاة يطبقون قواعد القانون العامة على الحالات الخاصة التي تعرض أمامهم . ولذلك يمكن التوفيق بين العام والخاص ، ونلتحق في كل حالة خاصة صورة العدل التي تناسبها .

والعدل الخاص هو إما تطويع القوانين العامة ، أو الحكم بغيرها في حالة مستثنى من مراجعة النزاع المروى أمام القاضي .

وأرسطو يتكلم بكل تقدير عن القضية . ذلك أنه « ملقحا يحدث خلاف بين الناس ، فإنهم يلجأون إلى القاضي ، والدعاب إلى القاضي ، هو دعاب إلى العدالة » لأن القاضي ، يريد أن يكون ،

1 Aristote, Politique, Liv. 2, Ch. 2, p. 122.

(١١)

2 Aristote, Politique, Liv. 2, Ch. 2, p. 122.

(١٢)

3 Aristote, Politique, Liv. 2, Ch. 2, p. 123.

(١٣)

4 Aristote, Politique, Liv. 2, Ch. 2, p. 125.

(١٤)

إذا جاز التعبير ، تجسيدا للعادلة . وفي شخص القاضي يبحث الإنسان عن شخص ثالث غير منحيز ، يسميه البعض حكما . . . وهو رجل العقل . . . الذي يمسكه بالميزان بين الطرفين (١٥٤) . ولعل عبارة أرسطو الأخيرة هي الأصل في الصورة المثالية من العدالة ، وهي صورة الشخص معصوب العينين والذي يمسكه بميزان في يده . وهي الصورة التي لزم في كل بلاد العالم الآن فكرة العدل .

والواقع أن قول أرسطو أن القاضي هو رجل العدل الذي يمسكه بالميزان بين طرفين ، لا زال آخرى تعريف قس العمل القضائي وهو ما لم يخلطه الفكر القانوني حتى اليوم .

ولكن أرسطو لا يذهب للقاضي إلى تطبيق القانون تطبيقا حرفيا في جميع الأحوال . ذلك أن القانون يشوبه نقص ، أي قد لا ينطبق حكما النزاع المعروض أمام القاضي . وفي هذه الحالة يجب على القاضي أن يفعل في النزاع ولا يتعربس الفصل فيه بحجة أنه لم يجد الحكم في نص القانون . وإلا فإنه يكون قد ارتكب جريمة انتهاك العدالة ، ويكون أيضا قد خسر على مقدس وظيفته . لأن وظيفته هي أن يحكم بالعدل ، وهي وظيفة يجب أن يسترها دائما حتى ولو لم يجد نصا في القانون .

ونظرة النفس في التشريع التي اعترف بها الله العليّ بعد جدل طويل ، استلها إليها أرسطو بكل وضوح ، فهو يقول : « عندما يكون القانون قد مر بمرحله فانه يترك بعد ذلك لرادة الفضاة أن يحكموا بالعدل » (١٥٥) . أي أن يكون الحكماء ما فيه من سيكوت (١٥٦) . وهو يقول أيضا أنه نظرا لعدم وجود قوانين في هذه الحالات الخاصة ، فيوجب على الإنسان أن يفعل ذلك (١٥٧) . وهو يقصد بالإنسان هنا ، القاضي .

<http://ArchiveSakhi.com>

وفي الحالات التي لا يوجد فيها حكم في القانون ، فإن ما يحكم به القاضي يكون نوعا من العدل الخاص بالنسبة للنزاع المعروض عليه . والعدل الخاص يعطيه أرسطو اسما خاصا هو الـ *Equitas* . وهو ما يمكن أن نترجمه إلى العربية بكلمة « العفاف » . فهناك إذن العدل الموضوعي ، والقصد به العدل العام بالقس السابق بيانه . وهناك العدل الخاص ، أي الإنصاف .

والعدل الخاص أو الإنصاف ينطبق في حالتين : الأولى وقد سبق ذكرها هي عندما يوجد نص في التشريع ، فلو لم القاضي بالعمل على النص وإيجاد حل للنزاع يترتب عليه بغيره الشخصي . والحالة الثانية عندما لا يوجد نص في التشريع ، ولكن القاضي لا يطبق القاعدة العامة تطبيقا حرفيا ، بل يراعي القوينة في تطبيقها مراعاة الظروف الخاصة في النزاع .

وفي بيان العلاقة بين العدل والإنصاف فالتالي نجد كلمات أدق أو أوضح من كلمات أرسطو نفسه ، فنقلها كما هي ، غير بقول : « إذا تعادلتان معسقتان فليكن الحكم بينهما فلا بد أنسا حسانتهما مطابقة بسطة مطلقة » ومع ذلك فهناك اختلافان من حيث النوع . وفي بعض الأحيان نجد أننا نقوم بتوجيه الفرج للإنصاف والرجل الذي يتمتع بهذه الصفة ، لدرجة أنه يحسب

Aristote, Éthique, 3, 4, 7, 8

(١٥٤)

Aristote, Politique, Liv. 3, Ch. 7, p. 123.

(١٥٥)

Aristote, Politique, Liv. 3, Ch. 7, p. 124.

(١٥٦)

استقاداتنا قلنا نستفيد هذه الكلمة لبرازوف الكلمة حسن . . . وأجربنا أخرى يبدو لنا من الخطأ أن نوجه المربع للانصاف وهو ما يتطابق العقل في بعض الوجوه . لأنه في الواقع ، أما أن يكون العقل غير مرغوب فيه ، أو أن يكون الانصاف غير العقل اختلافه منه ، أو أن يكون كل منهما مرغوبا فيه فينطلق كل منهما بالآخر . وأجربنا حول مسألة الانصاف ذاتي لأسباب من هذا القبيل . ومع ذلك فكل هذه الاستدلالات مرغوبة إلى حد ما ولا يوجد أي شيء من المناقض . لأن ما هو منتصف يعتبر أسوأ مما هو عادل في حالة خاصة ، وهو لهذا السبب ذاته يعتبر عادلا ، ولا ينفي الاعتقاد بأن الانصاف يسو على العقل لأنه من طبيعة مختلفة . فالعدل والانصاف منطقيان ، وكلاهما مرغوب فيه ، وإن كان الانصاف مرغوبا فيه أكثر . والذي يدعونا إلى التحرك أن الانصاف هو عقل ولكنه ليس عدلا بالمطابقة للقانون ، وإنما هو نوعين لا يعتبر عدلا بحسب القانون . والسبب في ذلك أن كل قانون عام ، وأنه بالنسبة للحالات الخاصة لا يكون التغيير العام معددا بتدرجية كافية . والقانون لا يواجه إلا الحالات العادية ، دون أن يتكر مع ذلك ما يشوبه من نقص . ولا يعتبر هذا ميبا في القانون ، ولا يوجد في ذلك أي خطأ أو قصور من جانب المشرع ، وإنما هو أمر طبيعي ، فعندما يصدر القانون في عبارات عامة ثم يعتد مستقبلا شيء لا يتفق مع هذه النصوص العامة ، فله يكون من الطبيعي لكلمة النفس الذي ذكرنا في السابق ، وإصلاح البروك الدلالي من كون القانون يعبر بمسألة عامة . والمفرد نفسه لو كان حائز الزاوية على كلمة النفس ، ولو كان قد قبله إليه لأدخل التعديل الآخر في نفس القانون . **وعندما فإن الانصاف هو العدل** ، وهو كذلك أسوأ من العدل ، ولكنه ليس أسوأ من العدل في الواقع ، في العقل بما يشوبه من نقص وإيجاع إلى صيغته العامة ، والصفة الأخيرة للانصاف هي صلاح العامة في الحدود التي يبدو فيها ناقصا بسبب صيغته العامة . (171)

<http://Archivebeta.Sakhrat.com>

والى هذا الحد يكون أرسطو قد ميز بوضوح كامل من الدور الذي يلعبه الانصاف في تكملة النفس في القانون . أما الدور الذي يلعبه الانصاف في تطويع القانون عند عدم وجود نقص فيه فهو ما يعبر عنه بطريقة لا تقل وضوحا عن مبرراته السابقة ، فيقول : « إن القوانين تتلاءم مع الظروف الخاصة وقد أوجعنا طبيعة الانصاف وحدتنا في أي شيء ، فينطلق مع العقل ويسمو طيبة من وجهة نظر خاصة . ربما سبق ظهور بوضوح كامل طبيعة فاضل الانصاف . فهو الرجل الذي يتصرف بطريقة عطية ، وهو ليس رجل العقل المكون الذي يعمل إلى الطول الأتسل ملاحة الآخرين ، بل هو دائما مستعد لأن يتحرك ما يستحق له حتى ولو كان يستطيع أن يفسدك بالقانون لصلحته . فالانصاف هو نوع من العدل لا يختلف عنه أبدا » (172) .

والخلاصة أن أرسطو ينادي بعبء سيادة القانون ، وهو لهذا الذي يجعل العدل عاما بالنسبة للجميع الناس ويجعل خضوع الأفراد لقواعد القانون وليس لأهوال الحكام ، ولكنه من ناحية أخرى ينادي بالعدل الخاص أي الانصاف في الحالات التي لا يوجد فيها حكم في القانون أو في الحالات التي تغطي ظروفها الخاصة تطبق القانون بطريقة مرنة غير جامدة . ومن الواضح أن نظرية القانون لم تنته أرسطو في هذا الشأن حتى الآن .

Aristote, Éthique, 3, 10, 1-7.

(171)

Aristote, Éthique, 3, 10, 7-8.

(172)

(١٢) - الصراع الطبقي ونظرية القانون الطبيعي :

تنسب الحكومات في نظر أرسطو لتحقيق العدل في المجتمع هي الحكومة التي تتكون من أبناء الطبقة الوسطى ، والتي تعمل على تقريب التوازن بين الطبقات من طريق « الامانات التي تعطيها الفقراء والتكاليف التي تفرضها على الأثرياء بموجب الطريقة فان الحكومة تصبح مشتركة بين الجميع وليست في يد طبقة دون غيرها » (١٢٠) برطبق أرسطو على هذه الحكومة اسم الجمهورية المعتدلة . وهو يرى من استمرار التاريخ أنها لا تتحقق الا نادرا جدا (١٢١) .

وعلى خلاف هذه الصورة المثالية فإن الذي يحدث كثيرا في المجتمعات السياسية ، أن تسلط طبقة على أخرى ، بسبب التفاوت الشديد بين الطبقات وما يترتب على ذلك من عداء وصراع بينها يؤدي في آخر الأمر الى سيطرة بعضها على البعض الآخر ، والأثرياء والفقراء يتوكلان على تقسيم الطبقات في الدولة (١٢٢) . وعندما يحدث اضطراب والتحقق مشترك بين الفقراء والأثرياء فإن الذي ينتصر منهم لا يحافظ على الاتصال أو المساواة بالضرورة بل يحتفظ لنفسه بامتياز الحكم، كمن القصر . فإما كان الشعب هو الذي النصر ، فإنه يقيم ديمقراطية ، وإما كان الأثرياء هم الذين انتصروا فاتهم يقسمون « أوليغارشية » ، كما نزل كل هؤلاء الذين استولوا على السلطة في اليونان ، ويخضع كل منهم شكل الحكومة لمصلحة الخاصة دون مراعاة مصلحة الدولة على الإطلاق (١٢٣) .

ويلاحظ أن أرسطو يتخذ الموقف ذاته في هذا المقام نفس المبنى الذي تقبضه الأحزاب الشيوعية المعاصرة وهو دكتاتورية البروليتاريا أو تصعد البروليتاريا دكتاتورية الطبقة الفنية . وفي العاليتين فإن « الدولة لا تنظم بسبب الأثرياء الفقراء » (١٢٤) .

<http://ArchiveData.Sakri.com>

وإذا كان الصراع بين الأثرياء والفقراء يرجع الى أسباب طبيعية ، فإن احتدامه يرجع في كثير من الأحيان التي تدخل بعض « الفرجين الديمقراطيون » ، فهم يدعون الأثرياء الى التحالف ، لم يتروا الشعب طفا ضد هذا التحالف كما هو متشدد في كل مكان تقريباً (١٢٥) . وعندما يكون أحد هؤلاء الديمقراطيين من قوات الجيش فإنه ينتهي الى الاستفادة من هذا الصراع بالاستيلاء على الحكم وتحويله الى حكم مطلق يصير فيه هذا الجميع طائفة . « وسيلة هؤلاء الطغاة الأساسية » هي الثقة التي يحصلون عليها من الشعب من طريق التزلف التي يظهر فيها نحو الأثرياء (١٢٦) .

ومن ناحية أخرى فإن سيطرة الطبقة الحاكمة تنهي في كثير من الأحيان الى تسلط فئة من هذه

(١٢٠) Aristotle, Politique, Liv. 3, Ch. 14, p. 126, 128.

(١٢١) Aristotle, Politique, Liv. 3, Ch. 14, p. 123.

(١٢٢) Aristotle, Politique, Liv. 3, Ch. 9, p. 100.

(١٢٣) Aristotle, Politique, op. cit., Liv. 3, Ch. 14, p. 123.

(١٢٤) Aristotle, Politique, op. cit., Liv. 3, Ch. 14, p. 123.

(١٢٥) Aristotle, Politique, Liv. 4, Ch. 14, p. 172.

(١٢٦) Aristotle, Politique, op. cit., Liv. 4, Ch. 14, p. 173.

الطبقة ، أو حتى شخص واحد فقط ، وهو ما يؤدي الى ظهور نوع من الطغاة لا يختلف كثيرا عن الطغاة الذين يفرجونون عن سيطرة الطبقة الفقيرة (١٠٠) .

والحكومات الطبقية سواء كانت نتيجة لسيطرة الطبقة الفقيرة أو لسيطرة الطبقة الغنية هي حكومات ضد الطبقة ، وكل القوانين التي تخرج منها لا تكون مبررة عن العدل (١٠١) .

وأهم ما في هذه النظرة الواقعية هو عدم الخلط بين القانون الطبيعي والقانون الوضعي ، بين ما هو عدل في ذاته وبين ما هو عدل مصطنع . ويظهر هذه النظرة الواضحة فإن من الممكن أن يشعر الأفراد الطغيان والظلم باسم المضموع للقانون الطبيعي والعدل .

على أن أهمية الصراع الطبقي عند أرسطو لم تكن عند حدود وصف الحقائق الاجتماعية والتاريخية ، بل تطغى ذلك الى درجة التأثير في حركة التشريع من طريق بعض الفلاسفة الذين تلقوا هذه النظرية واستخدموها كالتأليب الطبقاتية على بعض الحكام لرفع المعاداة بينها لتتطبق القوانين السياسية أو الفكرية يؤمن بها هؤلاء الفلاسفة ، وهم في الواقع أقرب الى الفلاسفة الذين أشبه بهم أرسطو نفسه . وتتلخص من هؤلاء شخصيات بالذات هما ميكاغيلي وكارل ماركس . أما الأول فقد دعا الى إثارة الأنبياء ضد الفقراء دولما الثاني فقد دعا الى إثارة الفقراء ضد الأثرياء . وقد نتج كل منهما فيما أتت الى رسول الله .

أما هدف ميكاغيلي من دعوة الأنبياء الى التحالف فهو تأكيد السلطة للأمير . وهو يقول في كتابه المشهور بهذا الاسم : « إن كل شخص يوجب عليه الله أن يطيع » لا يستطيع أن يتجبر حيث توجد المساواة ، بل لا بد أن يرفع إلى مستوى القانون ، الأشخاص ذوي الطموح . . باعتبارهم لسيروا والراعي وبالحالين ، والراعي والسيروا بالخدم لا يثبت وأما موجود في وسطهم يستطيع أن يعتمد في سلطانه عليهم . ويستطيعون هم أن يعتمدوا في طموحهم عليه ، ويجبر القانون على احترام حكم لا يستطيع إلا القوة وحدها أن تعطيهم بحملونه . القوة من يده القهر تكون متناسبة مع قوة من يقع عليه القهر ، فيبقى كل منهما في المكان الذي أتاه فيه القدر (١٠٢) .

ولا شك أن كتاب الأمير لنيكيايلى كان ولا يزال في كثير من البلاد بمثابة الكتاب المقدس الذي تقوم عليه نظم الحكم فيها . وهو يتكلم في تحليله للصراع الطبقي بنقل نقلا حرفيا عن أرسطو ، ولا يختلف منه إلا في أنه يدعو الأمير الى الاستفادة من هذا الصراع ، بينما أرسطو يتنادى بإلقاء الثوراني بين الطبقات .

غير أن نظرية أرسطو في الصراع الطبقي لعبت في العصر الحديث دورا خطيرا على يد ماركس . يستحق أن ندرسه بعناية مستقلة فيما يلي :

Aristote, Politique, op. cit., Liv. 4, Ch. 16, p. 174.

(١٠٠)

Aristote, Politique, op. cit., Liv. 3, Ch. 6, p. 126.

(١٠١)

Machiavel, le discours sur la polémique de la République de Florence, Ch. 18, in :

(١٠٢)

Le Prince et autres textes, Union Générale, d'Éditions, Paris, 1962, p. 157 ; v. aussi " Les parties des nobles et du peuple", Ibid., p. 108 ; "La manière et la forme" Ibid., p. 155.

(١٢) - نظرية الصراع الطبقي العصر الحديث :

حاول مفكران استخدام نظرية ترسترو في الصراع الطبقي ، في القرن التاسع عشر ، لتحقيق أفكارهما الفلسفية ، وقد فشل أولهما وهو **أوجست كوتل** بينما نجح الآخر وهو **كارل ماركس** *

وقد كان **أوجست كوتل** سريعاً مع نفسه عندما أعلن بوضوح أن الأفكار الفلسفية هي التي تغير التاريخ ، - فإن الأفكار هي التي لا تحكم وتجز العالم ، أو بتعبير آخر فإن كل النظام الاجتماعي يقوم على أفكار + (١٧٥) .

وقد دعا **كوتل** إلى فلسفة وضعية اسمها « **ديانة الإنسانية** » ، وهي فلسفة وسياسة الحكم في نفس الوقت . « **طالوسية** تتكون أساساً من طبيعة وسياسة لا يمكن الفصل بينهما » (١٧٦) . وحتى يمكن تحقيق هذه الفلسفة من طريق الاستيلاء على السلطة ، فإن « **أوجست كوتل** » يسمى إلى الثورة البروليتاريا والتحالف معهم والوصول إلى الحكم من طرفهم . « **فالبروليتاريا** هم وحدهم المساعدون الأساسيون للفلاسفة المحدثين » (١٧٧) وهكذا ينبغي دفع تأثير الفلسفة إلى درجة « تنظيم التناقض الذي بين هاتين الطبقتين المتباينتين » (١٧٨) . ويروج من الفجوة يتحول كل فقر إلى فيلسوف . « **لنصدا يحدث هذا التحالف الأساسي** سنشرح أن كل فرد من البروليتاريا سيتحول في كثير من الأمور إلى فيلسوف ، فكل من هؤلاء كل فيلسوف لم يصح من تواج كثير واحداً من البروليتاريا » (١٧٩) . ولكن من سوء حظ **أوجست كوتل** ، أن أفراد البروليتاريا رفضوا أن يصبحوا فلاسفة **ماركسيين** ، لذلك أن **كارل ماركس** استطاع أن يثبت أنهم بطريقة أفضل .

والنفسية ماركسي - كما هو الثمان بالنسبة كوتل - فإن العمل هم مجرد وسيلة ملازمة لتحقيق نوع معين من الفلسفة . والفلسفة هي التي تحرك الإنسانية وذلك بفلس النظر عن تعبروات أخرى يقول فيها : « ليس الضمير هو الذي يحدد الحياة ، ولكن الحياة هي التي تشكل الضمير » (١٨٠) . فضلاً عن أن **ماركس** يعترف بالحركة الديالكتيكية بين الأساس الانساني والسطح السياسي أو القانوني ، فإنه زيادة على ذلك يحتفظ لنفسه بالحق في قيادة الإنسانية . ويقول بوضوح : « إن الماضي التوريثي لا يأتيا أساسه نظري هو الإصلاح ، وفي هذا الوقت بدأت الثورة

Auguste Comte, Cours de philosophie positive, 3 ed., t. 1, 1892, p. 46. (١٧٧)

Auguste Comte, Systeme de politique positive, 4 ed., 1912, identique à la précédente parue en 1854, t. 1, p. 2. (١٧٨)

Auguste Comte, Systeme de politique positive, op. cit. t. 1, p. 126. (١٧٩)

Auguste Comte, idem, op. cit., t. 1, p. 167. (١٨٠)

Auguste Comte, idem, op. cit. t. 1, p. 170. (١٨١)

Karl Marx, J. F. ENGELS, l'ideologie allemande, p. 23. Ajoute, le célèbre préface de la "contribution à la critique de l'économie politique" Editions sociales, 1937, p. 4. (١٨٢)

من عقل تيسس (الوثني) . واليوم فلها بدأ من عقل نيلسوف (ماركسي) (١٧٠) أي عقل ماركس هو الذي يريد أن يقره الأساسية حسب فلسفة خلاصتها أن « الإنسان هو الجوهر الأساسي » (١٧١) . وإن « الذين هو تطبيق متساو للجوهر الأساسي » (١٧٢) . وبالوصول إلى هذه الفلسفة فإن ماركس بدأ يبحث عن القوة الدافعة القادرة على تحقيقها . وقد وجد هذه القوة عند البروليتاريا كما فعل من قبله أوجست كوت ، وفي هذا يقول ماركس : « إن النظرية لتحول إلى قوة دافعة عندما تتغلغل في الجماهير » (١٧٣) . ولكن ماركس يقول معجزة الثورة الجماهير لأنه لم توجد بعد الأسباب الدافعة إلى هذه الثورة . والواقع كما يقول هو : « أن الثورة الأساسية ، لا يمكن أن تكون الثورة الدافعة الأساسية وهي فيما يبدو على وجه التحديد تختلف إلى شروط ومكانات انغلاقها » (١٧٤) . ولذلك فهو يعلن « أنه يجب تكوين طبقة متقدمة بتناسق أساسية ... الخ » (١٧٥) . وهو يشترط نفسه بعد ذلك أن هذه الطبقة بداتيل التكون فعلا (١٧٦) . وهو يعلن بكل وضوح أن العلاقة بين فلسفته وبين البروليتاريا هي علاقة منفعة متبادلة . « لكما أن الفلسفة » كما يقول : « تجسد في البروليتاريا أسسها الفكرية » فإن البروليتاريا تجد في الفلسفة أسسها الفكرية . وعندما يصل ضوء الفكر إلى أمتاع هذه الأرض الشعبية الساذجة (une terre populaire) فإن السكان سيحررون ويصبحون رجالا (١٧٧) . وهكذا فإن ماركس يشترط التناقض بين الطبقات ويستغل ساذجة الطبقة العاملة لتحقيق نوع معين من الفكر الفلسفي . والواقع أن الصراع الذي يجري في العالم الآن هو صراع في المرحلة الأولى من المراحل الأربعة هو صراع بين طبقات . وما الصراع بين الطبقات إلا وسيلة استعمارية على الأقل من أجل القضاء على الطبقات (١٧٨) .

<http://Archivebeta.Sakhrif.com>

وكان لا بد فكلما الإنسان أن يعيد التفكير من جديد في حقيقة التمسك بالصراع الطبقي . وقد أدى ذلك إلى ظهور اتجاه جديد ينظر أهمية الصراع الطبقي في حركة التاريخ وهو ما يتناقض به برجسون . وهو يقول « أن البلاشيك شاركوا في فرنسا في ثورة ١٧٨٩ التي أدت إلى القضاء الاستبداد الموروث ، وبصفة عامة فإن البلاشيك في مقاومة عدم المساواة - سواء كان ذلك لبروا أو لغير برود - جاءت غالبا من الطبقة المتوسطة وليس من أسفل وهو ما كان يجب أن يحدث لو أننا أخذنا بأنه لا يوجد من محرك الاستصلاح الطبقات - وهكذا فإن البروجواريين

Karl Marx, Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel, in œuvres philosophiques, trad. par Mathieu L. L. 1946, p. 91.	(١٧٠)
Karl Marx, idem., p. 107.	(١٧١)
Karl Marx, idem., p. 94.	(١٧٢)
Karl Marx, idem., p. 96.	(١٧٣)
Karl Marx, idem., p. 99.	(١٧٤)
Karl Marx, idem., p. 105.	(١٧٥)
Karl Marx, idem., p. 106.	(١٧٦)
Karl Marx, idem., p. 107.	(١٧٧)

وليس العمل هم الذين لعبوا الدور الغالب في نوران - ١٨٧٠ و ١٨٨٨ - و هذا الوجهتان - وصلة خاصة الأخيرة منهما - فسد ايمان التراث - وفيما بعد كان رجالاً من أبناء الطبقة المتعلمة هم الذين طالبوا بتعليم القتل ١ ١٨٧١ .

وبعد عرض ما قاله برجسون ، وهو يعبر عن غير شك عن جانب من الحقيقة ، فإنه يمكن للخصم الوافد الفلسفة من الصراع الطبقي في الاتجاهات الآتية :

(١) الاتجاه الأساسي وهو الاتجاه الأرسطو صاحب نظرية الصراع الطبقي - وهو يعتبر الصراع الطبقي حقيقة قائمة وأنه أدى في كثير من المجتمعات الى سيطرة طبقة على أخرى - وهو يدين هذه السيطرة ويعتبر القوانين الصادرة عنها مثلاً وغير معبرة عن العقل - ويدعو الى القويب الموارث بين الطبقات عن طريق تعدد الكنيسة وفرض لمراتب على الأبناء ودفع امانات القراء - وهو يسعى أن الصراع الطبقي من الممكن ومن الواجب التخلص منه وهو ما يعطى في بعض المجتمعات بالفعل .

(٢) الاتجاه يستفيد من نظرية الصراع الطبقي الأرسطية ويعدل على الآراء هذا الصراع والتمثال لمر العداء بين الطبقات إنما لتحقيق سيطرة الأمر كما فعل ميكافلي ، أو لتحقيق فلسفات معينة كما حاول أن يفعل الوجود كروستوفسكي وكما حاول أن يفعل كارل ماركس ونيج - ويلاحظ أن هذا الأخير قد ذهب في كثير من المواقف كثير من التبسيط الى حد تفسير تاريخ البشرية كله بأنه صراع بين طبقتين وهو ما يتركه أرسطو صاحب النظرية ، وما يتفقه التاريخ القديم والحديث أيضاً .

<http://Archivebeta.Sakhrat.com>

(٣) والاتجاه الثالث هو رد فعل للاتجاهات التي وتذهب الى القول بأن الصراع بين الطبقات غير موجود دائماً بل قد يحدث أن تجد الطبقة الغنية المتعلمة يد المساعدة الى الطبقات الفقيرة الباطلة وساحب هذا الاتجاه برجسون . وتزيد بعض الأحداث التاريخية الكبرى كما تزيد طبيعة الإنسان التي كما تطورت الى الآتية والمصلحة الشخصية - تطوى أيضاً على الشخصية التي يراها كثير من الناس لتحقيق أهداف أبعد ما تكون من مصالحهم الآتية .

وأياً كان موقف الاتجاهات الفلسفية من الصراع الطبقي ، فبحسب نظرية القانون الطبيعي لا يعتبر ما يصدر من سيطرة طبقة على طبقة قانوناً مادلاً بل هو قانون قائم يستمد قوته القوية من القوة والتفوق وليس من مبادئه الفلسفية والأخلاق وهي المبادئ التي يجب أن تقوم على أساسها المجتمعات السياسية وتستوحى منها التشريعات الواسعة .

هذه هي بيئة القول في نظرية القانون الطبيعي لأرسطو - وقد طورت نظريات أخرى تعبر عن نظرية القانون الطبيعي بطريقة مختلفة - وقد اشتهرت بأنها نظريات لا إلهية ٢ ولكن الحقيقة غير ذلك - وتقدم بذلك نظريتي المتدا اجتماعي وسلطان الإرادة ، اللتين تحدثت منهما يوماً بيوم إلى :



ثانيا : نظرية العقد الاجتماعي ونظرية سلطان الإرادة

(١١) - الفسفة الإرادية الزائدة التي اشتهرت بها النظرتان :

يتميز القرن التاسع عشر بأنه عصر الفصحى الفردى ، والعصرية الاقتصادية ، والراسخانية الفردية . وكان مما يفتن مع كل هذه الاتجاهات أن نحاط نظرية العقد بديلة عن التقديس . فالمقد هو الوسيلة القانونية التي يقوم عليها كل النشاط الاقتصادي ، وبصفة خاصة فإن العقد هو الوسيلة التي يستطيع بها أصحاب المصالح أن يستغلوا العمل في تشغيل مصالحهم بأقل الأجور ، وأشد الشروط من حيث طول ساعات العمل والتفاد العناية من أي نوع .

وبالفعل فقد شاع القول في ذلك القرن أن العقد هو الصورة التالية للعمل ، وأن من خال عقدا فقد خالف عدلا . وأنه ينبغي أن تتركه المتعاقدين الحرة الكاملة في تحديد شروط العقد . وينبغي دائما احترام العقود ، فالعقد هو شريعة المتعاقدين مهما كانت الظروف والمقاييس الأبرام ، ومهما كانت الظروف التي طرأت بعد إبرامه . ويجب كذلك تطبيق فكرة النظام العام والآداب ، وهي التي لا يجوز العقد أن يخالفها بحسب ما ينص عليه القانون المدني الفرنسي أو غيره .

ويرى أن هذه الأفكار تعمل جزءا كبيرا من الحقيقة ، إلا أنها تتخلف الحقيقة في كثير من الأحيان . فمن المؤكد أن العقد لا يكون مغيرا من العمل فلماذا يكون أحد طرفيه في مركز أقوى من الناحية الاقتصادية بحيث يستطيع فرض شروطه على الطرف الآخر كما كان الشأن في عقود العمل العظيمة التي كانت تميز طوال القرن التاسع عشر .

ومن المؤكد أيضا أنه لا يمكننا الظروف فكلية لم يكن في التوسع أو التضييق وقت إبرام العقد دائما قد يجعل العقد - طويل المدة - الذي كان صافيا وقت إبرامه ، طاقا منذ تنديده . ولما بين المتكئين وأمرهما يكون العقد مخالفا للعمل وليس مغيرا منه ، ولذلك يكون من الواجب البحث عن وسيلة أخرى لنظم العلاقة بين طرفي هذا العقد وتعمل محل إرادة المتعاقدين لمفسدتهما . وهذه الوسيلة الأخرى قد تكون هي إرادة القاضي الواردة الشروع ، على أن يكون ذلك في الحدود المحدود .

ونحن لا ننسى هنا قضية العقد ، ولكننا نعرض فقط للأفكار التي كانت سائدة في القرن التاسع عشر والتي كانت تدعو إلى أن الفسافة من التقديس على فكرة العقد . وحتى تتجبع هذه الفكرة أن لا بد من تعديلها بقوة الفكر والفلسفة وهي أنظم القوى جميعا . ولكن ذلك لم يحدث بطريقة صحيحة ، بل حدث بطريقة فيها سيطرة شديدة لغيريين من أهم الشرائع الفلسفية وهذا نظرية العقد الاجتماعي التي ترجع في أصلها إلى الفلاسفة ، ونظرية سلطان الإرادة التي وضعها كانت .

وواقع أنه حدث تسوية لصالح النظرتين وذلك التسوية أمرا سبيلًا لأنه اعتمد على الاسم لأن لكل من النظرتين . نظرية العقد الاجتماعي بحسب اسمها هي نظرية لصالحية ، ونظرية سلطان الإرادة بحسب اسمها هي نظرية إرادية بل نظرية تتكلم عن قوة الإرادة وسلطانها .

وسبب التسوية يسمح والاعتقاد بأنه لم يكن تسويةا مقصودا في جميع الأحوال ، بل ربما

كان نتيجة الرأى غير مفسود من جانب بعض الفكرين - وهو الرأى ساعدت عليه حالة الضعف الاستثنائي في القرن التاسع عشر - واثبت اليه أيضا الاسماء القليلة لكل من هاتين النظريتين *

أما تنبؤية نظرية **العقد الاجتماعي** فكان يقوم على الوجه الآتي : بحسب هذه النظرية لا يتفق الأفراد من حال الطبيعة وهي الحالة التي كان لكل فرد أن يفعل فيها ما يشاء ، إلى المجتمع السياسي المنظم (وهو المجتمع الذي يظل فيه الفرد حرة في أن يفعل ما يشاء ويصبح خاضعا للقوانين هذا المجتمع) لا ينعطف اتفاق بين هؤلاء الأفراد أنفسهم ، وبين فريق منهم يصبح الفريق الحاكم الذي يعمل له ويوسع القوانين وتنظيم المجتمع ، ويعطى هذا الاتفاق يتناول الفرد من جزء من حريته مقابل أن يحافظ له الحاكم على الجزء الباقي منها ، فكان العقد هو أساس نشأة الدولة وأساس وجود المجتمع السياسي وأساس حقوق الأفراد لحكم القانون . فالفرد لا يخضع لأي أمر إلا أنه أراد الخضوع له ، فهو يلتزم بإرادته وحده ، والقبول بذلك يعنى أن الإرادة - وبصفة خاصة الإرادة التعاقدية - هي مصدر كل قانون ومصدر كل التزام .

والحق أنه لا يمكن أن يكون هناك تفويض للإرادة التعاقدية بأكثر من هذا القول ، ولكنه قول لا يتفق على أي حال مع نظرية العقد الاجتماعي . بل على العكس فإن الإرادة كما سنرى ، لا تلعب في إبرام العقد الاجتماعي دورا كبيرا ، بل هي لا تلعب أي دور على الإطلاق طبقا إلى بقوله أصحاب هذه النظرية أنفسهم .

أما تنبؤية نظرية « سلطان الإرادة » فتعود إلى فكرة ابتداء هذا الاصطلاح بالكلية وتعوده إلى اصطلاح قانوني لا يتناول من جوانب الإرادة سوى جانب اختيار النوع المتد وفي تحديد شروطه ، ولا يفسح في كسك لأي فرد سلطانا على أحد أفراد الجماعة (أو يتفق بالرفسوع (الاتفاق) من القواعد العامة) ، أو يتفق بالآخر القوة القوية (العقد) ... الخ .

والواقع كما سنرى أن نظرية سلطان الإرادة عند « كانت » تعنى عكس هذا المعنى الذي أعطاه لها رجال القانون . وقد أثبت التجربة أن المعنى الصحيح للنظرية وهو المعنى الذي قصده صاحبها هو الذي تنصير في النهاية على المعنى الزائف المعكس الذي قال به رجال القانون لفترة طويلة من الزمن . وقد كان التفسير المعنى الصحيح للنظرية في نطاق القانون ذاته .

وطبقا : ما هي حقيقة المقصود بنظرية العقد الاجتماعي ؟ ونظرية سلطان الإرادة ؟

(١٥) - نظرية العقد الاجتماعي (اللاتون) هوبز ، لوك ، جان جاك روسو) :

يرى أفلاطون - صاحب نظرية العقد الاجتماعي - أن المجتمع السياسي ينشأ على أساس ترمين من المقود : **النوع الأول** خاص بالمقود بين الأفراد وهي المقود التي تنظم الحياة الخاصة للأفراد ، **والنوع الثاني** خاص بالعقد المبرم بين الحاكم والمحكومين . وعن النوع الأول يقول **اللاتون** : « أن رجلا يأخذ معه رجلا آخر لإكراهه على معين ، ويأخذ غيره أيضا لعمل آخر ، وهكذا فإن العقد المتاحات يجمع في مكان واحد عددا كبيرا من الأفراد والمساكين ، وعلى هذا التجمع التشارك يطلق اسم المدينة » (١٥) .

أما العقد الثاني اليوم، بين الحكام والمحكومين ليستقلناه « يتعهد الأولون بعدم فرض سلطانهم بطريقة ديمقراطية » ويتعهد الآخرون بعدم طلب نظام الحكم « ذلك، ويقال إن كل نظرية العقد الاجتماعي قامت فيما بعد على أساس هذه العبارة الواردة في كتاب « القانونين » لـ « لافلون (170) » ولكن لافلون لم يشأ بذلك أن يقول إن العقولة ترجع في أساسها إلى الخصال الفردية « بل هو يؤكد في كتابه « الديمقراطية » أنها ترجع إلى حالة الضروريات، يقول : « إن ما ينتج المدينة الجديدة « فيما اعتقد « هي حالة العجز التي يوجد فيها كل فرد من الأشخاص بذاته » (171) . وهو لا يغفل عدم إرضاءه في أن يكون العقد هو أساس الدولة، فالمفرد يعبر عن « مصالح شخصية ومتعارفة » . ذلك أنه « عندما يعطى الشخص ويأخذ ، فإنه يصر لقبول فكره أن يتم التبادل لمصلحتهم وحده » . ويستدل لافلون كيف يمكن أن تؤسس الدولة بواسطة هذه الطريقة « لم يجيب على استقلله بالتأكيد مرة أخرى على أن أساس العقولة هي حالة الضرورة (172) . والواقع أن الدولة منذ لافلون هي منتج ضروري، كما هو الشأن عند أرسطو .

ولافلون لا يضع لغة كبيرة في إرادة الناس، ومن يكون أعمى يعتبر في نظره « نوعاً نادراً من الناس » (173) . وهو بالتالي لا يضع لغة في العقود التي يبررها الأفراد « يرى ضرورة التدخل فيها عن طريق فرض النفس المادل في المبادئ ومبادئ تطبيق ذلك في الأسواق (174) » . والتدخل في العقود يكون على أساس العقل « لأن الطبيعة تجبره أن « يتوحد العقل » (175) .

وهكذا فإن العقد ينتج نوعين من العقل أو الذهن المادل أو الذهن المدينة كلها « فالضرورة والعقل والعمل هي أساس القانون الطبيعي « كما في أية أخرى لا تخلو من معنى لمصلحتها الخاصة المتناقضة ولا تنزع الإنسانية ذاتها « والذهن لا بد من اختصاصها بما هو أسمي منها وهو العقل .

والواقع أننا لا نجد في ذلك أدنى تباين بين لافلون وبين أرسطو « والفرق بينهما فقط في التطبيقات « وهو ما لا نعرض له هنا .

ويجد لافلون يقولون طويلة عادت نظرية العقد الاجتماعي التطور مرة أخرى على يد ثلاثة فلاسفة هم : هوبز « لوك « وجان جاك روسو . وهؤلاء الثلاثة يؤمنون بالقانون الطبيعي « ولا يرون في العقد الاجتماعي إلا وسيلة التعبير عن القانون الطبيعي « فالقانون الطبيعي هو الذي فرض إرادته هذا العقد « وهو الذي حدد شروطه، أما الإرادة فلم تلعب في إتمام هذا العقد أي دور

(170) Platon, Les Lois, III, 684, A. in: œuvres complètes, trad. par : E. des Places, S.J., Collection des Universités de France, t. II, Paris, 1951, p. 21.

(171) A.—J. Carrière, La notion de "contrat" dans les doctrines politiques, in : Arch. de phil. du dr. et de soc. jur., 1940, p. 78.

(172) Platon, La République, 369, B, Classiques Garnier, traduction nouvelle, par R. Baccot, 1960, p. 55.

(173) Platon, La République, 369, G, Classiques Garnier, op. cit., p. 56.

(174) Platon, Les Lois, II, 918, D.

(175) Platon, Les Lois, II, 930, C.

(176) Platon, Les Lois, II, 919, C.

على الإطلاق - بل إن الإرادة لا تستطيع أن تضع هذا العقد شروطا بخلاف ما يقرره القانون الطبيعي .

وعلافا فإن نظرية العقد الاجتماعي ليست سوى وسيلة لتقريب فكرة القانون الطبيعي للأذهان ، ولكنها ليست نظرية مستقلة عن نظرية القانون الطبيعي . وهي بصفة خاصة ليست نظرية إرادية تصل فيها الإرادة إلى الاكتفاء بذاتها كقوة ملزمة للأفراد ، بل لا زالت الإرادة تحتاج فيها إلى أساس تستمد منه قوتها الملزمة ، وإلا زال هذا الأساس هو العقل أو العقل . وهذا الأساس هو في نفس الوقت المعيار الذي يحكم الإرادة ويحدد لها طريقها .

ولبيان ذلك فأتينا نرجع بإيجاز إلى بعض النوازل هؤلاء الفلاسفة الثلاثة بحسب الترتيب السابق ذكره .

هوبز : يعلن بوضوح أنه من أنصار القانون الطبيعي ، وهو يعتقد أن أول أمر يحصل من القانون الطبيعي هو « البحث عن السلام والسعي إليه » . ومن هذا القانون الأساسي الطبيعة يفرع قانون ثان ، وهو أن الإنسان يكون مستغفلا منعا يكون الآخرون كذلك - لأن باقي أرضنا هذا الحق في عمل كل شيء « ١٧٠ » وهذا التنازل المتبادل ينشأ المجتمع السياسي .

والإرادة ليست حرة في أن تضع في هذا العقد ما يشاء ، وبصفة خاصة فإن الإرادة ليست حرة في الأفراد بمصاحبها ، ومن ثم فإنه لا يجوز لمواطني هذا العقد التنازل عن الحقوق الأساسية للإنسان - فهذه « بعض الحقوق لا يتصور إلّا جلا عنها أو بنسرف فيها بأي كلمات أو تصرفات » ١٧١ « والحقوق التي يتحدث عنها هوبز في هذه الشهادة هي الحقوق التي أطلق عليها فيما بعد حقوق الإنسان ، وهي الحقوق الطبيعية التي تستمد وجودها من القانون الطبيعي ذاته ولا يجوز للناس بها من طريق أي تصرف إرادي سواء كان هذا التصرف قانونا أو عقلا ١٧٢ .

وعلافا فإن العقد الاجتماعي عند هوبز يستمد أسبابه وجوده كما يستمد شروطه من القانون الطبيعي وليس من الإرادة - فالعقد الاجتماعي عقد غير إرادي .

ومع ذلك فسند في البحث الثالث من هذه الدراسة أن هوبز قد انصرف بنظرية القانون الطبيعي المرافقة بمرطبات القانون الوضعي .

جون لوك : هو من لفلاسفة القانون الطبيعي الصادقين ، وهو يفتح على الخطأ هوبز في أنه إلى الطليان والتحكم . « فالقانون الطبيعي هو القاعدة الطائفة للناس جميعا ، المشرفين ، كما لغيرهم ١٧٣ » . « والقانون الطبيعي هو قانون العقل ١٧٤ » . والعقل « هو قاعدة القياس

T Hobbes, Leviathan, I.-III, London, 1939, Ch. 14, p. 67

(١٧٠)

Ibid., Ch. 14, p. 68.

(١٧١)

Ibid., Ch. 15, p. 78.

(١٧٢)

De John Locke, Essai sur le pouvoir civil, trad. par J.-L. Poyet,

(١٧٣)

P.U.F., 1953, Ch. 18, p. 151

Ibid., Ch. 3, p. 32; Addis, p. 64, 66, 68, 75, 79, 81, 127, 144, 154, 170, 171, 177, 178, 179

الشركة التي أعطاهم الله الجنس الإنساني « (١٠٠) ، والتي لا يستطيع أحد أن يخرج عليها . فلا إرادة الأفراد ولا إرادة الشرع تستطيع مخالفة القانون العقلي . فلا إرادة خاصة دائما تعقل .

وهكذا فإن مدعى العقد الاجتماعي الذي ينتهذه « كل المجتمعات السياسية زادت من اتحاد لراي ، ومن إرادة مشتركة للناس » (١٠١) ، لا يبنى أكثر من أن المجتمع السياسي لا يمكن أن يخلق بواسطة القوة والظفر . فلا يجبر أي شخص على الخضوع للسلطة السياسية « بغير إرادته الخاصة » (١٠٢) . ولكن أساس الدولة ليس هو العقد ، ولكنه العقل الطبيعي ، وكذلك الله تعالى هذا العقل . « فإن الله - كما يقول لوك - فبداننا السلطة السياسية ليقع تجسرو الناس ومنهم » (١٠٣) .

أما العقد الاجتماعي فهو وسيلة فنية والإزمة لتحقيق هذا الأمر الآلى ، وينبغي أن يكون موافقا لهذا الأمر أيضا . « لأنه لا يمكن لأي عقد كان يقع نهاية لعلة الطبيعة بين الناس » (١٠٤) بل ينبغي أن يؤدي هذا العقد إلى النهاية منه وهي « المحافظة للشركة على حياة كل الناس وحرياتهم وممتلكاتهم » (١٠٥) . وأي عقد لا يمكن أن يمس هذه الأشياء « (١٠٦) » لأن المجتمع هو قبل كل شيء « مجتمع مخلوقات عاجلة تأسد بتكوين جماعة لمصلحة الشركة » (١٠٧) .

وهكذا فإن أي عقد لا يمكن أن يقيم « سلطة مطلقة مطلقة » (١٠٨) . وأي عقد « لا يستطيع أن يلقى حق القسب في الثورة ضد القوانين » (١٠٩) . ومعنى ذلك أن العقد الاجتماعي لا يستند لوجه القومية من إرادة أمر الله ، ولكن من مخالفة القانون الطبيعي . فهو عقد عقلي غير لراي . فالقانون الطبيعي هو الذي يرضى إلى هذا العقد ، وهو العقل خالق البشر كله ، وهو الذي أسس عليه لوجه القومية

<http://Archivebeta.Sakhril.com>

جان جاك روسو : وهو الذي اثاره بأسسه نظرية العقد الاجتماعي ، لأنه نشر كتابا بهذا الاسم . ومع هذا الكتاب أخذت هذه النظرية شكلها الأخير الذي لم تتطور بعده أدنى تطور .

ونظرية العقد الاجتماعي حسب جان جاك روسو (كما هي حسب من سبقه من الفلاسفة) تهدف أساسا إلى الدفاع عن إرادة الإنسان ضد العنف والظفر ، وليس ضد القانون الطبيعي ومبادئ العقل . فلا إرادة الانسانية لا تلك أن تصنع شيئا ضد الأخلاق الطبيعية ، وبصفة

^(١٠١) Ibid , Ch. 2, p. 68.

^(١٠٢) Ibid , Ch. 8, p. 126.

^(١٠٣) Ibid , Ch. 8, p. 125.

^(١٠٤) Ibid , Ch. 2, p. 68.

^(١٠٥) Ibid , Ch. 2, p. 76.

^(١٠٦) Ibid , Ch. 8, p. 141.

^(١٠٧) Ibid , Ch. 15, p. 177.

^(١٠٨) Ibid , Ch. 14, p. 176.

^(١٠٩) Ibid , Ch. 11, p. 152.

^(١١٠) Ibid , Ch. 14, p. 173.

خاصة فإن الإرادة الإنسانية « لا تملك أن توافق على شيء يتعارض مع الخير الخاص لصاحب هذه الإرادة » (١٧١) . فاقول الآن بأن « روسو » كان فيلسوفاً لولدياً يؤكد ملاحظته بـ « جسون » من أن روسو هو الرجل الذي نلتزم منه صوت إنجيله (١٧٢) .

والواقع أن العقد الاجتماعي عند روسو هو العقد العائلي ، أو العقد العقلي ، وليس العقد الإرادي ، فالإمام هذا العقد كان مفروضاً بالضرورة على الأشخاص الذين أبرموه ، لأنه في لحظة معينة تصبح « الحالة البدائية » غير ممكنة الاستمرار ، وإلا لأدّى استمرارها إلى هلاك الجنس البشري (١٧٣) .

ومن ناحية أخرى فإن الناس غير أحرار في تحديد شروط هذا العقد ، لأن « شروط هذا العقد محددة بواسطة طبيعة العقد لدرجة أن التغير فيها يجعلها باطلة وحديقة الأثر » (١٧٤) .

وروح العقد الاجتماعي هي المساواة ، « وهكذا فإن الإنسان يكتسب من هذا العقد بقدر ما يفقد » ، وإذا أخذنا الضوء القوي للمحافظة على حقه « (١٧٥) » ، لما إذا لم يفقد العقد الاجتماعي مع حكم العقل ومبادئ العمل النيابي فإنه يكون باطلاً . « وإلا » أنشأ هذا العقد سلطة مطلقة من ناحية ، وخطوة أخرى حد من ناحية أخرى ، فإنه يكون طبقاً متناقضاً لا قيمة له « (١٧٦) » .

ويقول « روسو » بغير غشوى أن الإرادة الإنسانية ليست هي مصدر العمل ، فالشعب العيس والحقائق للنظام هو كذلك بحسب طبيعة الأشياء ، وهذه مستقلة عن الإغرائات الإنسانية ، فكل عمل يأتي من عند الله الذي خلقنا وحيداً ، فليس (١٧٧) .

ونظراً لأن إرادة الأفراد قد يتغير ، فينبغي أن يكون « روسو » يؤكد ضرورة « التوافق هؤلاء الأفراد على إخضاع لأوامرهم لمعظم » (١٧٨) . والقانون هو الذي يقوم بذلك ، بشرط أن يكون القانون هو نفسه مبرراً من حكم العقل ، وهو ما يمكن أن يتحقق إذا كان واضعاً شخصياً مستقلاً لدرجة غير عالية (١٧٩) .

والواقع بعد كل هذه التأكيدات من روسو وغيره من فلاسفة العقد الاجتماعي ، أن المقصود بالعقد الاجتماعي هو العقد العقلي العائلي ، وليس العقد الإرادي ، وأن مصدر العقد الاجتماعي هو القانون الطبيعي وليس الإنسان .

Jean-Jacques Rousseau, Du contrat social, présentée par Henri GUILLEMIN, Union Générale d'Éditions, 1963, Liv. 3, Ch. 1, p. 70.	(١٧١)
Henri Guillemin, Présentation du contrat social, op. cit., p. 3.	(١٧٢)
J.J. Rousseau, Du contrat social, op. cit., Liv. 1, Ch. 6, p. 68.	(١٧٣)
Ibid., Liv. 1, Ch. 8, p. 61.	(١٧٤)
Ibid., Liv. 1, Ch. 6, p. 62.	(١٧٥)
Ibid., Liv. 1, Ch. 4, p. 56.	(١٧٦)
Ibid., Liv. 2, Ch. 6, p. 88.	(١٧٧)
Ibid., Liv. 2, Ch. 6, p. 84.	(١٧٨)
Ibid., Liv. 2, Ch. 6-7, p. 83 et s.	(١٧٩)

نظرية العقد الاجتماعي لا تعدو أن تكون تعبيرا جديدا عن نظرية القانون الطبيعي . وهو أمر اريد به تبسيط هذه النظرية . وجملة نظرية أي الحقن . ويترتب على ذلك أن نظرية العقد الاجتماعي لا تدفع الى إطلاق حرية الإرادة . بل أنها - على العكس من ذلك - تلغي الإرادة لحكم العقل والعقل وبيانيه القانون الطبيعي .

(١٦) - نظرية سلطان الإرادة (كانت) :

تحدث الآن من « كانت » صاحب نظرية « سلطان الإرادة » . ونظرية « الأمر المطلق » . ونظرية « العقل الخاص » . ونظرية « العقل المطلق » . ونظرية « العقل الخاص المطلق » .

وكما ذكرنا من قبل فإن معنى سلطان الإرادة عند « هو عكس المعنى الذي يخلقه رجال القانون على هذا الاصطلاح » . فرجال القانون يتصورون أساسا بعيدا سلطان الإرادة : الإرادة التعاقدية . أما « كانت » فهو يعتقد أن الإرادة التعاقدية وهي إرادة العقبة « تتعارض بالضرورة مع سلطان الإرادة » . وهو مبدأ اختلافي . وهكذا فإن رجال القانون اختلفوا من نظرية « كانت » اسميا فقط واستخدموا في عكس ما قصد « كانت » نفسه .

والخلاصة أن نظرية العقد الاجتماعي وكذلك نظرية سلطان الإرادة لا تؤدي إلى منحها إلى تحرير إرادة الفرد بمسقة مطلقة . بل تلغي إرادة الفرد لحكم العقل والقانون الطبيعي . وقد أعطت هاتين النظريتين بعض التصورات الجديدة من القانون الطبيعي حين أن اتفاجأ أبدا من جوهرة .

ثالثا : الاعتراف في نظرية القانون الطبيعي أو الخلط بين القانون الواسع والقانون الطبيعي

(هوبز وهيجل) :

(١٧) - ازدواج القانون الطبيعي والقانون الواسع :

من أهم المواقف التي ابتليها أصحاب نظرية القانون الطبيعي وأبرزهم أرسطو (وأصبح النظرية) وكانت : اعظم فلاسفتها الآخرين (التنبيه إلى ضرورة العفرقة بين القانون الطبيعي والقانون الواسع .

هذا القول بتردواج القانونين الطبيعي والواسع وعدم الخلط بينهما والاعتراف لكل منهما بمعالجة الخاص « يؤمن أي ليجتين هامتين أولا معا أن الإيمان بأي من هاتين القانونين لا يتعارض مع الإيمان بالآخر » بل على العكس فإن الإيمان بالقانون الطبيعي يقتضي الإيمان بضرورة القانون الواسع . وبالفعل فإن كل أصناف القانون الطبيعي يؤمنون بالقانون الواسع ويعتبرون أيضا السبب لفلسفة ومعيين « أي مؤمنين بضرورة الدولة ولكنه لا يوجد قانون في الدولة لا القانون الصادر من إرادتها الصريحة أو الضمنية .

والنتيجة الثانية لتردواج « اعتبار القانون الطبيعي بمثابة معيار الحكم على القانون الواسع » وأنه أيضا القتل الأعلى له « وهو القتل السديتي أي أن تخضع له إرادة الشرع فيما تصفده من تشريعات . وفي هذه النتيجة الثانية اعظم ضمان لعدم استبداد التشريع في أية دولة « وفي خصوص القانون الواسع القانون الطبيعي أي العقل والعقيلة والأخلاق .

وجدير بالملاحظة انه يوجد اعتقاد سطحي لدى بعض رجال القانون مؤداه ان الوضعية القانونية ، والايمان بالقانون الطبيعي ، متعلقان بمعايير ذاتية ، وأنه لا يمكن ان يكون رجل القانون وضعية ومن انصار القانون الطبيعي في الوقت نفسه .

والواقع ان هذا الاعتقاد لا يتفق مع اول مبدأ من مبادئ القانون الطبيعي وهو مبدأ ضرورة وجود الدولة وضرورة احترام القوانين الصادرة عنها حتى ولو كانت سيئة ، في سبيل حفظ النظام الذي هو أهم من درجة الاثقان في القانون الوضعي أو درجة التزامه من الناحية الأولى للعمل .

ويرجع هذا الاعتقاد السطحي فيما يبدو الى السببين الآتيين : الأول انه يوجد مفكرون يؤمنون بالقانون الوضعي وحده ولا يؤمنون بالقانون الطبيعي ، لأنه اذا كان الايمان بالقانون الطبيعي ينطوي حتماً الايمان بالقانون الوضعي ، فان العكس غير صحيح . وقد حاول هؤلاء المفكرون الإيهام بأن كل من يؤمن بالقانون الوضعي مثله لا يستطيع ان يؤمن بالقانون الطبيعي . وبالتالي يجب على كل مفكر أو رجل قانون ان يعدد موقفه ، فلما ان يكون معمم أي من انصار القانون الوضعي وحده دون القانون الطبيعي ، أو يكون ضدهم أي من انصار القانون الطبيعي وبالتالي لا يعتبر في نظرهم من انصار المذهب الوضعي . وبالفعل فقد تساقط بعض رجال القانون الى هذه الدعوة ، وبما هذا البعض يحدد لنفسه موقفاً ضاراً فيه بين الوضعية القانونية وبين الاعتقاد لمذهب القانون الطبيعي .

ولكن لا نلحق بعد ما قلناه في شرح نظرية القانون الطبيعي مبدأ الوسط . لنا في حاجة الى رفض الاستيعاب وراء هذه الدعوة . فان نظرية القانون الطبيعي هي ذاتها أهم تيسير لوجود القانون الوضعي ، وأهم أسس فلسفة القيم التي تقوم عليها نظرية القانون الكانوز . ولا شك ان أهم فلسفة القانون الطبيعي (الوسط) كانت (هي أيضاً أهم فلسفة المذهب الوضعي في القانون) ، حتى ولو وجد بعض انصار هذا المذهب الأخير ممن لا ينتمون الى نظرية القانون الطبيعي . ودون حاجة الى التقليل من أهمية أصحاب الدعوة السابقة الإشارة اليها .

اما السبب الثاني في هذا التعارض المصطنع بين القانون الطبيعي والقانون الوضعي ليرجع الى أصحاب السلطة في النظم الاستبدادية . وهذا لا يهمهم كثيراً في سبيل تحرير اذاعتهم من الخضوع للقانون الطبيعي ان يظلوا ندم اغترافهم بهذا القانون وأنه لا يوجد قانون الا القانون الوضعي . اما انصار القانون الطبيعي فهم في نظرهم اعداء للدولة والصلوات للوضعي . وفي شرح هذا السبب الثاني يقول الفيلسوف الفرنسي « لافان » انه « الفاضلين من العرب واللاتال والصلوات للادعاب الشعبية والوطنية والعنصرية ، لم يكفوا ابداً من كونهم جماعة متسلطة في مواجهة انصار العقل الخالص . ومنذ عهد سقراط فان الأولين يعاملون الآخرين على أنهم انصار القصور للوطن والاصداد للدولة » (12) .

وهذا أيضاً يظهر بوضوح مدى الخطأ في اعتبار نظرية القانون الطبيعي من النظريات المعادية للدولة ، بينما هي أهم نظرية قبلت في تيسير وجود الدولة .

وباستعراض السبب السابق ذكرهنا تبين أن بعض أفكار القانون الوضعي من غير أفكار القانون الطبيعي ، وكذلك بعض أصحاب السطوة والنوذ والإجاعات المنعزلة في المنطقة تناولوا جميعا بفكر انشق بينهم على دسوس حسرة في مسجحة من التعارض أو التناقض بين القانون الطبيعي والقانون الوضعي ، وهو تعارض لا يعرفه نظرية القانون الطبيعي ، بل يعرفه فقط أعداء هذه النظرية ممن سبق ذكرهم .

وإذا كانت نظرية القانون الطبيعي لا تعرف التعارض أو التناقض بين القانونين الطبيعي والوضعي ، فلماذا تذكر أيضا الخلط والاندماج بين هذين القانونين ، وكما أن التعارض بين القانونين يطلق الحرية لأصحاب السلطة والإجاعات المنعزلة في عدم الخضوع لأحكام العقل ، لأن الخلط بين القانونين يؤدي إلى نفس النتيجة العروسة فلماذا .

ومن الواضح عند الرسط أن القانون الطبيعي ليس هو القانون الوضعي . وأن القانون الطبيعي هو العقل في ذاته أما القانون الوضعي فهو العدل الصنطيع . ومن الواضح لديه أيضا أن القانون الوضعي صادر عن إرادة البشر ، وأن هذه الإرادة يجب أن تخضع لحكم العقل أي لحكم العقلية والعقل والأخلاق . وأن هذه الاستعدادات غير من شره واحد هو القانون الطبيعي . ومن الواضح أيضا عند الرسط أنه ينظر إلى الأمور بطريقة واقعية ، ولا ينبذ عنه أن القانون الوضعي قد يتعرف من ملة الأمل وهو القانون الطبيعي ، وفي هذه الحالة فإن القانون الوضعي لا يحتفظ بصفة العدل التي يطمحها عليه إغرائه وتجاهيه القانون الطبيعي . بل أن الرسطي يرى بوضوح نظرية القانون الوضعي الظاهر وهو القانون الظاهر . حيث الحاجة إلى السلطة الشخصية لأحد الحكام القادة أو مؤسسة القادة المنعزلة في الفراغ العظمي الخالي من المجتمع .

وقد لاحظت التفرقة بين القانون الطبيعي والقانون الوضعي ونسوحاً على يد « كانت » . وهو إذا كان يؤمن بأن القانون الطبيعي يعني تلك المبادئ العاطفة التي يجب أن يؤسس عليها كل تشريع وضعي « *ratio* » . وأن القانون الوضعي لا يستطيع أن يخالف القانون الطبيعي « *la* » أن الفارق بين القانونين يعني أن عقل دائماً محفوظ . وأن عقل هذا الفرد دواج قائماً حتى في الفرض الذي يمكن أن تصور فيه جدلاً أن القانون الوضعي يتناقض من حيث المفهوم لأحكام القانون الطبيعي « *la* » من الممكن أن تصور ، كما يقول « كانت » تشريعاً خارجياً لا يتطابق إلا قوانين طبيعية خاصة « . وتشريع الظاهري عند « كانت » هو التشريع الوضعي .

وحسب في هذا الفرض الجدلي فإن الفارق بين القانونين الطبيعي والوضعي عقل دائماً ، وهو فارق يرجع إلى مصدر كل منهما . فبينما مصدر القانون الطبيعي هو العقل الخالص فإن مصدر القانون الوضعي هو إرادة الإنسان . وفي هذا الفرض الجدلي الذي يتطابق فيه القانونان من حيث المفهوم فإن إرادة البشر تكون « مبالغة الالتزام بالتصرف حسب القانون الطبيعي » ولكنها ليست مصدر القانون الطبيعي ذاته « *ratio* » .

والواقع أنه في الاحتفاظ بالفارق بين القانونين الطبيعي والوضعي في جميع الأحوال

وحتى في الغرض النادر الذي يتطابق فيه كل منهما من حيث المصنوع ، اعظم حماية لحرية الاسراء وحقوقهم ، لانه حتى في هذا الغرض الجعلي النادر فان المشرع لا يستطيع ان يعنى ان القانون الوضعي هو العدل في ذاته ، بل هو على احسن الفروض عقل مصطنع .

وهكذا تصبح النظرة دائما الى القانون الوضعي نظرة واقعية . فالقانون الوضعي في جميع البلاد وفي جميع العصور من صنع البشر ومصنعه دائما لارادة المشرع اى لارادة الانسان . ولارادة الانسان يجب ان تخضع لحكم العقل ومبادئ العدل . وبالتالي فان القانون الوضعي يجب ان يخضع للقانون الطبيعي ولا يتعرف عنه .

والازدواج بين القانونين الوضعي والطبيعي يجرى من نظرة واقعية سليمة ، ويؤدي في الوقت نفسه الى الاستحسان بين العدل في ذاته والعدل المصطنع ، بما يكفل الحماية لارادة الفرد وحقوق الانسان .

والازدواج بين القانونين الطبيعي والوضعي لا يعنى ابدا التعارض بينهما كما اراد ذلك بعض الفكرين او بعض اصحاب المصالح والالتزامات العنصرية والنفوذ . على انه وان كان الازدواج بين القانونين الطبيعي والوضعي يعبر عن اهمال الواقع التي يطلعا اصحاب نظرية القانون الطبيعي ، فان بعض انصار هذه النظرية قد انصرفوا فيها ونادى بالوحدة بين القانونين كما يلي :

(ا ب) - نظرية عقل الكومونولث (ليويز) :

علم المصالح ان هوبز لم يكتف بحل النظم الاسبقية والحقائق المطلقة ، وهي فكرة صحيحة تؤدي اليها كتاباته بالعقل ، ولكن لا يترك احد مثير في فلسفة القانون الطبيعي بالرغم من انه يتبنى الى نظرية القانون الطبيعي الذي جسو في نظره مصدر العقل الانساني كما سبق ان رأينا -

والواقع ان « هوبز » ينضم الى نظرية القانون الطبيعي ولكنه يتعرف بهذه النظرية انحرافا مؤدبا الى تزيين النظم الاسبقية ، فغمان هذه النظرية في اساسها تضع قيدا شديدا على لارادة المشرع وهو قيد العقل والاعلاق .

وقد انطلق هذا الانحراف من طريق الخططين القانون الطبيعي والقانون الوضعي ، او الخلط بين العقل والخالص وهو مصدر القانون الطبيعي وبين عقل الدولة وهو مصدر القانون الوضعي . فالحق يصنع القانون الطبيعي في نظر هوبز هو « عقل ذلك الرجل المصطنع وهو الكومونولث » اى الدولة . وهو يذكر ايضا ان « القانون الطبيعي والقانون الكوني يتضمن كل منهما الآخر ويتساويان في المصنوع » .

وبينما فرق « لانه » بين القانونين الطبيعي والوضعي على اساس الخلاف مصدر كل منهما ، خالف « هوبز » بين القانونين على اساس واحد مصدر كل منهما .

وهكذا لا يوجد في نظر هوبز مبرر للبحث عن مصدر القانون الطبيعي ، فيصنعه معروف وهو عقل الدولة او بتعبير اخر عقل المشرع . قال ما يراه المشرع عدلا فهو عدل وكل ما يراه المشرع ظلما فهو ظلم . وكل ما يراه المشرع حسنا فهو حسن وكل ما يراه المشرع قبيحا فهو قبيح . وبالتالي فان عقل الدولة يصبح هو المصدر الوحيد للقانون الوضعي وهو ايضا المصدر الوحيد للقانون الطبيعي ومبادئ الاخلاق .

وخراب على ذلك أنه لا يوجد أو لا يتصور وجود قانون ظالم ؛ لأن القانون دائماً عادل لمجرد مطابق العدل في ذاته أو مطابق للقانون الطبيعي . ومعنى ذلك أنه لا تصور الثورة أو المقاومة في مواجهة نظام الدولة ولوائح الدولة ؛ لأن الدوراستكون في هذا الغرض موجبة ضد القانون الطبيعي والعدل والأخلاق . ومعنى ذلك أيضاً أنه لا قيد على إرادة الحاكم ؛ لأن إرادته هي مصدر كل قيد والتزام . فإرادة الأفراد تخضع لإرادة الحاكم ؛ أما إرادة الحاكم فلا تخضع لأي شيء .

وعلى من الذكر أن نظرية هوبز عن عقل الدولة (أو عقل الكومنولث) هي نظرية منحرفة وغير صحيحة . وقد وصلها عالمي شيطر بقايا من ليبيل ؛ الفيلسوف (Hobbes) ؛ (١٧٧) .

والصحيح حينئذ نظرية القانون الطبيعي أن إرادة الشرع تخضع للقانون الطبيعي ؛ وهي ليست مصدره له .

والواقع أن « هوبز » يستحق التكرار الشاملة منه وهي أنه من فلاسفة الاستبداد ؛ ويستحق أيضاً عدم وجود فكرة شاملة من أنه من فلاسفة القانون الطبيعي . لنظرية من عقل الدولة ليست سوى الحراف . ونسبرسي من نظرية القانون الطبيعي .

(١٩) - فلسفة الفكر (هيجل) :

ولم أن « هيجل » ينكر دور الفلسفة في التاريخ على جرعة التاريخ ؛ ويرى على حد قوله : أن « الفلسفة تاتي دائماً مزاجاً الكلية ؛ فهي لا تغير إلا شيئاً جزئياً الحقيقة قد اكتشفت وتطوقت خطوات فكرتها . وكل ما يستطيع التفكير أن يخطه ؛ يستطيع التاريخ أن يتصور فيه بنفس القوة » . ولم ذلك فانه من المؤكد أن هيجل قد أحدث بنفسه ثيراً عظيماً على مجرى الأحداث وعلى حياة القانون الوضعي في الكثير من الدول . لمز كما يقول أحد فلاسفة المعاصرين : « قدم الطريق أمام الفاشية والنازية وأمام الشيوعية أيضاً . فهو أصدي القوى التي قد سبيلها إلى تغير العالم » (١٨٠) .

وهو يجلب ثائرة في الاجتماعات السياسية المذكورة ؛ فقد وجد له نصراً ومشايخين بين رجال القانون ؛ أبرزهم « كوهلر » في ألمانيا ؛ وكذلك « هوبز » في فرنسا (١٨١) .

ويعرف فلسفة هيجل باسم فلسفة الفكر (La philosophie de l'idée) ؛ وبحسب مسلمات هذه الفلسفة يقصد بالفكرة « أو العقل الخلق » أو الإرادة العالية في ذاتها ومن أجل ذاتها ؛ أو روح العالم ؛ شيء واحد ؛ فهذه كلها اصطلاحات مترادفة (١٨٢) .

(١٧٧) Max Scheler, La formation en éthique et l'éthique matérielle des valeurs, trad. par Gandillac, Paris, Gallimard, p. 336.

(١٧٨) Hegel, Principes de la philosophie du droit, trad. par A. KANT, Gallimard, Paris, 1940, p. 32.

(١٧٩) J.-M. Bochenski, La philosophie contemporaine en Europe, trad. par F. Vandon, P.-B. Fayot, Paris, 1962, p. 7.

(١٨٠) F. Geay, Science et technique, t. 2, p. 110, 111.

وهيجل يعنى انه من مصادر القانون الطبيعي والقانون العقلى . وهو يأخذ على حاشية القدماء من العقل الذى : لهم وأعين وأعين عالمياً وبغير حدود : (199) .

وهيجل يتأذى بالوحدة بين ما هو واقعي وبين ما هو معقول : « كل ما هو عقلى هو حقيقى ، وكل ما هو حقيقى هو عقلى » (200) . وبالتالي فإن الدولة تعتبر شيئاً معقولاً في ذاتها : (201) . بل أكثر من هذا فإن الدولة هي تجسيد للفكرة «والإرادة العالمية» أى تجسيد للأخوة . فالدولة كما يقول هيجل : هي مجرد القسمة على الأرض ، ولذلك يجب اعتبارها باعتبارها التجسيد الأخير على الأرض : (202) .

ولكن هيجل لا يتكلم عن كل دولة ، وإنما يقصد فقط الدولة السائدة في عصرها . فهي وحدها التى تعتبر « تجسيدا للروح العالمى » (203) . وتعتبر بالتالى « شيئاً معقولاً في ذاتها ومن أجل ذاتها » (204) . وفي مواجهة هذه الدولة فإن « الشعوب الأخرى لا يكون لها أى حق » (205) .

وهنا تلجح فكرة جوهرية بين هيجل وبين هوبز . شيئاً يذهب هوبز إلى المطابقة بين عقل الدولة (والقانون بذلك أى دولة) وبين العقل العائلى . وهو مصدر القانون الطبيعي . فإن هيجل يجعل المطابقة مقدورة فقط بين الفكر «أو العقل العائلى» وبين الدولة السائدة في عصرها وهي التى تعتبر تجسيدا لها جديداً بالعبادة . وبعد كل ما يصدر منها قانوناً طبيعياً جديداً بالتقديس .

أما الدول الأخرى فهي يتخيلهم أيده الدولة السائدة : ولا تعتبر لتأويل هذه الدول تعبيراً عن القانون الطبيعي ، بل قد تكون قوانين هذه الدول « حالة وأخرى معقولة في ذاتها ومن أجل ذاتها » . ومثل هذه القوانين تعتبر « ضمنية في المعنى الذى يكون لها فيها معنى وفائدة بحسب الظروف » (206) . تكون لها الأهمية التاريخية ذات طبيعة وثيقة (207) .

وهيجل يرفض نظرية العقد الاجتماعى في صيغتها الإزادية الأساس للدولة : « لأن طبيعة الدولة في نظره لا تقوم على أساس علاقات متقدمة سواء كانت هذه العلاقات العقدية بين كل شخص وكل شخص آخر ، أو كانت بين جميع الأشخاص من ناحية وبين الأسر أو الحكومة من ناحية أخرى » (208) .

Hegel, <i>Principes de la philosophie</i> , op. cit., pp. 30, 33, 35, 54 et 55.	(199)
Ibid., p. 28 et 35.	(198)
Ibid., p. 30.	(195)
Ibid., p. 30.	(196)
Cité par G. Gurwitsch, <i>Dialectique et sociologie</i> , Paris, Flammarion, 1962, p. 90.	(197)
Hegel, op. cit., p. 258.	(199)
Ibid., p. 190.	(198)
Ibid., p. 258.	(195)
Ibid., p. 35.	(196)

فالدولة أساسها الإرادة العامة ، أما المفترفين التي تقوم على إرادة شخصية ليست عالية في ذاتها أو من أجل ذاتها (١٧٨) . والقعود لا تكون لها قيمة إلا بقدر مطابقتها للفكرة ، أي لإرادة العامة في ذاتها ومن أجل ذاتها . فلا يمكن الاستغناء عن إقراره في الحقوق التي « لا تغفل التصرف أو التقادم » ، وهي الحقوق التي تكون شخصيته الخاصة وتعتبر من الجوهر العالي لصورة في حد ذاتها (١٧٩) .

والقعود لا تكون ماثمة إلا إذا دعي فيها مبدأ التعادل بين الإكراهات المتبادلة . ففي كل معاد يوجد تناقض ديكارتي بين العقد والكتابة فالعقد هو سبب كسب الكتابة . والكتابة موجودة في كل عقد . وحتى يمكن حل هذا التناقض لا بد أن يظل التعاقد مكتوباً بعدم إبرام العقد لنفس الجريمة التي كان يملكها قبل التعاقد (١٨٠) . وهو ما يتحقق إلا من طريق التعادل في الإكراهات المتبادلة . والواقع أن نظرية هيجل من التناقض الديكارتي بين العقد والكتابة لا تعدو أن تكون تعبيراً جديداً عن نظرية العقد البدلي التي نادى بها أوسطو (١٨١) .

ومن ناحية أخرى فإن هيجل وهو برنيس العقد الاجتماعي في صورته الإرادية ، كأساس للدولة ، لا يقول شيئاً مختلفاً عما يقوله تصور نظرية العقد الاجتماعي الذين لم يتصفوا بهذا العقد كما سبق أن رأينا متدا إرادياً مستمرماً ولكن تصفوا به العقد المطلق الطبيعي المتساوي من القانون الطبيعي . وهم في هذا يصرون بطريقة مختلفة من رأي هيجل في أن أساس الدولة هو الإرادة العامة في ذاتها ومن أجل ذاتها (١٨٢) .

والواقع أن فلسفة ألترا إذا كانت تصور إرادة الدولة السائدة في عصرها من أي قيد باعتبارها التجسيد الأكمل على الأرض ، فإنها تتركز على اعتبار أن الإرادة من القوانين هي طائفة القعود بالقانون الطبيعي ، فإنها في نفس الوقت ونفس السبب ، لا تعطى أية حماية لإرادة الأفراد داخل هذه الدولة ، ولا لإرادة الدول والشعوب الأخرى في مواجهة هذه الدولة .

فالدولة السائدة لها الحرية المطلقة من كل قيد ، والعقول الأخرى وكذلك الأفراد داخل الدولة السائدة عليهم الخضوع المطلق بغير حد . والمطابقين القانون الطبيعي والقانون الوضعي إذا كانت تؤدي عند « هوبز » إلى استبعاد الدولة بواقعية ، فإن المطابقة بين القانون الطبيعي وبين القانون الوضعي عند « هيجل » تؤدي إلى استبعاد الدولة السائدة ليس فقط بواقعية ، بل وبجميع دول الأرض وشعوبها . ومن هنا يمكن أن نفهم الملاحظة التي ذكرناها منذ البداية وهي أن هيجل هو الذي فتح الطريق أمام الفاشية والنزوية ، أما أنه فتح الطريق أمام الشيوعية فلأنه من أعظم الفلاسفة أثراً على ماركس .

وبعد استعراض فلسفة هوبز وفلسفة هيجل ، فلما نستطيع القول أن المطابقة بين القانون الوضعي والقانون الطبيعي تعتبر انحرفاً خطيراً في نظرية القانون الطبيعي وتؤدي إلى الاستبعاد ، لأنها تطلق إرادة المشرع سواء في كل دولة كما عند « هوبز » ، أو في الدولة السائدة

ibid., p. 82.

(١٧٩)

ibid., p. 82; Add., p. 191.

(١٨٠)

ibid., p. 78.

(١٨١)

كما أنه « هيجل » من كل قيد على الإطلاق ، ويخضع في الوقت نفسه سائر الإرادات الإنسانية لهذه الإرادة المسيطرة ضغوماً ليس له حد . والصحيح في نظرية القانون الطبيعي أن إرادة الإنسان تخضع لحكم العقل والعقل « سواء كان هذا الإنسان هو الشرع نفسه أو كل أحد المواطنين » .

والواقع أن الاستبداد يدور المطابقة بين القانون الطبيعي والقانون العقلي ، لا خطر بكثير من الاستبداد الذي ينكر أصلاً القانون الطبيعي والقيم الأخلاقية ، لأن هذا الاستبداد الآخر تمكن مقاومته عن طريق المسلك بقوة العقل والعقل . أما الاستبداد باسم القانون الطبيعي فنصعب مقاومته لأنه يعتبر القوة مدلاً ، ويعتبر القانون الوهمي ولو كان ظلاً ، ععبيراً عن العقل في ملكه ومن أجل ذاته .

والآن وقد عرفنا نظرية القانون الطبيعي في أصلها ووضعها الصحيح عند أرسطو وفيها طراً طويلاً من التغيرات الجديدة (في نظريتي العقد الاجتماعي وسلطان الإرادة) ومن تغيرات منحرفة (في نظريتي عقل الدولة وفلسفة القوة) ، تنتقل إلى النظرية الإرادية الوحيدة في تاريخ الفلسفة ، وهي إرادة القوة لينتبه) .



وأما : نظرية إرادة القوة (لينتبه)

(٢٠) - الفلسفة الامنية أو المدنية :

<http://www.archive.org/data/Symposium/>

الفلسفة الامنية (irrationalism) هي فلسفة مدنية بحسب ترجمة المجمع اللغوي لكلمة (rational) ، وهي لا تأمن بمدى السببية الذي يجعل كل شيء سبباً ، وهو المبدأ الذي تقوم عليه نظرية المعرفة ١٩٣٠ . ومن أبرز أتباع هذه الفلسفة شوبنهاور ولبنتشه . ويعتبر لينتشه هو تلميذ الفلسفة الامنية حسب لغزير برنشتكي .

يرى لينتشه أن العالم لا يعدو أن يكون « خلافاً بغير خطة ، بغير عقل ، وبغير شعور » فهو أسوأ الشواج الضرورات ، بل هو ضرورية حقيقة (١٩٠٠) .

ولذا كانت نظرية لينتشه هي أول نظرية إرادية خالصة في تاريخ الفكر الإنساني ، إلا أنها لم تزد إلى حماية الإرادة فعلاً بل على العكس فقامت إلى إبعاد الإرادة وإعطيمها بدرجة تفوق كل تصور .

إن حماية الإنسان والعائلة على حرية إرادته ، لا تكون عن طريق إعطيم الأخلاق ، أو إرادة كل قيد على الإرادة مهما كان . بل على العكس فإن جعل الأخلاق والقانون الطبيعي فيها على الإرادة ، فيه أكبر حماية لهذه الإرادة ، أي لكل إرادة في مواجهة الإرادات الإنسانية الأخرى .

Ibid., p. 83, Adde, p. 81.

(١٩٩)

MIETZSCHER, la volonté de puissance, trad. par G. Blaquais, 3 ed., t. 1, (H.)
Gallimard 1948, p. 46.

أما الأخلاق، حرية الإرادة بقدر قيد فاته يؤدي إلى استبعاد الإرادة القوي بإرادة الضعيف . وهذا ما ذهب إليه « نيتشه » بالتفصيل « فهو يأتى على فلسفته اسم « إرادة القوة » ويحذر من أهم تعاليم هذه الفلسفة « مباداة الأبطال » (117) .

وأذا كان الإنسان قد تحرر من الأخلاق ، فاته أصبح خاضعا للأوامر الصادرة من الرئيس أو الأبطال ، الذى أصبح من حقه وحده أن « يقر ويأسر ويغرض نظام القيم الخاص به » .
و « مصنف هذا الأسر ليس هو طبيعة الأنبياء » (118) . فليست هناك طبيعة للأنبياء وليست هناك حقيقة (119) ، وليست هناك أخلاق متكبلة أو طبيعة (120) . فالقوة هي القانون والأخلاق (121) .

وكذلك ليست هناك حقوق للإنسان ، بل تتوقف حقوق كل شخص على مدى قوة هذا الشخص . « قيمة الشخص » كما يقول نيتشه ، يجب أن تكون هي معيار الحقوق التى يستطيع أن يدعيها (122) . وأما عبارتي ما يدعيه رجل قوي مع ما يدعيه رجل ضعيف « فيجب قتل الرجل الضعيف كما تقتل الحشرة العفنة » « معظم الناس لا حق لهم في الوجود وهم فقط مصنف الزمج للأشخاص الضعفين » (123) .

أما الحقوق وهي أهم التمرقات الإرادية للأبطال ، ليست لها قيمة في ذاتها ، وإنما تستمد قيمتها من الشخص الذى يرتبط بها ، فالزواج مثلا وهو يحترق في القانون مقضا ولطفا قانونيا وصيرا من حق من الحقوق المسيئة للإنسان ، ليست له في نظر نيتشه « أى قيمة في ذاته » . « لا هو ولا أى نظام قانوني آخر » (124) .

ونيتشه لا يؤمن بمبدأ جنسية التعاقد أو حرية التجارة ، ويؤكد أن مبادئ الحرية الاقتصادية التى تلخصها عبارة « دعه يعمل دعه يمر » ، ليست سوى أسلوب من الطغاة (liberalisme) التى تتعارض مع مبدأ إرادة القوة (125) .

والواقع أننا إذا أردنا العثور على تطبيق على من نظرية إرادة القوة ، فلي نجد خيرا من الدكتور التاريخي هنر ، الذى يصفنا عليه لفظ الأبطال أو الرئيس الذى يفرغ نظام القيم الخاص به وهو النظام الذى بدأ يحمله من رمز الصليب العتوف وما يصدر منه من إرادة القوة

(117) NIETZSCHE, la volonté de puissance, op. cit., p. 21, 23, 36, 114, 116, 129, 135, 190, 261, 262, 266, 277, 283, 304, 383, 384, 346.

Ibid., p. 264. (118)

Ibid., p. 45, 47, 55, 100. (119)

Ibid., p. 17, 36, 49, 51, 91, 101, 104, 151, 160, 300. (120)

Ibid., p. 96. (121)

Ibid., 366. (122)

Ibid., p. 308. (123)

Ibid., p. 389. (124)

Ibid., p. 31, 88, 115. (125)

خلاصة : الاتجاهات المعاصرة

(٢١) - المقصود بالفلسفات المعاصرة :

كل الفلسفات السابق بحثها هي في الواقع لفلسفات معاصرة . لأن الفلسفة لا تقدم أبداً ولا تبطل أبداً . وعلى سبيل المثال لا زال « أرسطو » فيلسوفاً معاصراً ، بل هو أعظم فلاسفة العصر الذي نعيش فيه . وليس غريباً أن نقرا ما يقرؤه هيدجر « من أن الفصل الأول من كتاب الطبيعة لأرسطو » يجعل حتى اليوم مكتبات بالملأى من الترجمات الفلسفية ، حيثاً سطحياً « (١) » .

ولذلك فإن ما نعصده بالفلسفات المعاصرة هي الفلسفات التي ظهرت في هذا العصر والمختلف مثاقها إلى جانب الفلسفات الأخرى المعروفة والتي سجلت دراستها . وتشمل الفلسفات المعاصرة فلسفة الحياة ، وفلسفة الجوهر ، وفلسفة الوجود (تعبر عنها : الوجودية القسدية - برعانة جان بول سارتر وهيدجر - والوجودية القسدية - التي تزعمها كورت جاسبر وجان بول ماريويل - كما تشمل اتجاهات علم الاجتماع مثل ذلك ينسب القائم بالحديث منه : ولقد تفرع الحديث على العصر الذي انتهت إليه نظرية القانون الطبيعي المعاصر الحديث .

(٢٢) - نظرية القانون الطبيعي في القرن العشرين

من الواضح بعد الاستعراض السابق أن الاتجاهات الفلسفية الحديثة ، أن نظرية القانون الطبيعي هي نقطة البداية لكل الفلسفات الاجتماعية الحديثة سواء في ذلك الفلسفات القديمة أو الحديثة لها .

<http://Archivebeta.Sakhrat.com>

وبعد أن وضع « أرسطو » هذه النظرية في صورتها المشتملة - سامع الفلاسفة من بعده في إيرادها إما بالتعبير عنها تعبيراً جديداً أو بالاعتراف بها أو بالهجوم عليها .

وقد رأينا تعبيراً مبسطاً من القانون الطبيعي في نظرية العقد الاجتماعي التي نادى بها هوبز ولوك وجان جاك روسو ومن بعدهم أفلاطون ، ورأينا كذلك تعبيراً جديداً وعميقاً من هذه النظرية في فلسفة « كانت » من سلطان الإرادة .

لم رأينا بعد ذلك كيف ألحقت هذه النظرية حتى يد « هوبز » الذي نادى بعقل الدولة ، وعلى يد « هيجل » الذي نادى بتلك الدولة السائدة . وكان الحراف كل من هذين الفيلسوفين يتعامل في الخلط بين القانون الطبيعي والقانون الوضعي بما يؤدي إلى الاستبداد والتطويق تحت اسم العقل والبيانيات المتخلفة .

ولكن الاعتراف من نظرية القانون الطبيعي لم يؤد إلى الاعتراف بها ، بل بالعكس طأه أقدام كثراً في القاء الضوء على جانب هام منها وهو ضرورة التفرقة بين العقل في ذاته والعقل المصطنع ، بين القانون الطبيعي والقانون الوضعي ، وذلك حماية لإرادة الأفراد من إرادة القسور وهي إرادة تسلطية مثل الرأسمال .

ولقد بلغت القوة بنظرية القانون الطبيعي ما يجعلها تلقى استقبالا حسنا من الفلاسفة الطبيعيين ، فالقديس توماس الاكوييني يستلها ، والمثالية في الفلسفة الاسلامية يدخلون من اجلها حوزة فكرة ضد الاشاعرة .

اما الفلسفات التي انكرت القانون الطبيعي وهاجمته وهي اساسا فلسفة « نيتشه » الارادية ، فقد اسندت الى القانون الطبيعي خدمة لا تفر لانه ابديت بوضوح كامل كيف ان الفكر الاخلاقي الطبيعية يسؤدي الى اصدار الارادة وتدميرها ، باسم الارادة ذاتها .

وفي الاتجاهات المعاصرة نجد « فلسفة الحياة » مع عدم اعترافها بوجود اخلاق طبيعية عقلية الا انها تعترف على الاقل بان القاعدة الاولى في الاخلاق هي قاعدة طبيعية وهي القاعدة التي تلخص وجود نظام في المجتمع ، ولا يعتبر ذلك انكارا كاملا للقانون الطبيعي حتى مع القول بان القواعد الاخلاقية التي نأى بعد ذلك هي لواحد بيولوجية متطورة ومنظورة .

كذلك نجد في الاتجاهات المعاصرة الفلسفة المعروفة باسم « فلسفة الجوهري » ، وهي لا تعارض تعارفا كبيرا مع نظرية القانون الطبيعي لانها لو لم يوجد قيم اخلاقية خالدة ، حتى ولو كانت لا تعترف بان الاخلاق انسانية او عالمية .

كما نجد « الفلسفة الوجودية » ، ونجد الاتجاه الفكري فيها جميع في نظرية واحدة بين « نيتشه » و « كانت » و « هوبز » مستلهمين من الاتجاه الفكري فيها فهو يعترف بالقيم الاخلاقية المطلقة على اساسي الحد ، وان كان يرفض ما يتصوره نظرية القانون الطبيعي من ان هذه القيم مطلقة او محددة مسبقا ، ويرى ان العقل ان الاخلاق ذاتها مكتوبة ومصنوعة بواسطة كل انسان في الوقت الذي يوجد فيه . وهذه الوجودية الزمنية لا تفعل اكثر من ان تستلهم عكس الاستدلالات التي تستخدمها نظرية القانون الطبيعي لتصل بعد ذلك الى نفس النتيجة التي تصل اليها هذه النظرية وهي الاعتراف بالاخلاق المطلقة .

ومن الاتجاهات المعاصرة اخيرا علوم الاجتماع والاثروبولوجيا والتاريخ وهي لا تبحث بحسب طبيعتها من الاخلاق ، ولكنها تبحث فقط عن العادات الاخلاقية ، ومع ذلك فقد انتهى بعض طلابها الى وجود اخلاق خالدة اقرب ما تكون الى القانون الطبيعي .

اما المادية التاريخية (ماركس والتاجر) ذاتها انكر العقل الخالص لتحل محله عقل كارل ماركس باعتبارها القادر وحده على قيادة الانسانية . ولا يندر ان يكون هذا تجميعا وتحديدا لفكرة القانون الطبيعي ، لم تلح فيه حتى الفلسفات الغربية فقد اعترفت - مع ايمانها بالتدريج بانه - ان العنصر هو ما يراء العقل حسنا وان الفحيح هو ما يراء العقل قبيحا .

اسما الخلط بين العقل الخالص وبين عقل كارل ماركس فهو اشد به الخلط بين العقل الخالص وعقل الدولة عند هوبز ، واشبه ايضا بالخلط بين الدولة وبين الله عند هيجل . ويرادى اي نوع من هذا الخلط الى الاستبداد وتعطيل حرية الفرد ، حيث تصبح تعاليم ماركس او قوانين الدولة الوضعية عبرا مطلقا من العقل حتى ولو لم تكن كذلك فعلا .

وحتى نفل نظرية القانون الطبيعي مسألة من كل انحراف ، فيجب التحلي كل خلط بين العقل الخالص وبين اي عقل انساني معين بالذات ، سواء كان هو عقل المذبح في اي دولة او في الدولة السادسة ، او عقل احد الفلاسفة او عقل احد المفسرين لفظان الديمقراطية او السياسية .

والقانون الطبيعي بهذا المعنى هو العقل الخاص أو العقل السليم . والقانون الطبيعي هو القانون العقل . واسطلاح القانون الطبيعي مرادف لاصطلاح الاخلاق الطبيعية أو الاخلاق العقلية ، ومرادف كذلك لاصطلاح العقل .

والقانون الطبيعي بهذا المعنى هو الأساس الذي تقوم عليه السلطة السياسية في كل دولة . بل هو الأساس الذي يقتضي إنشاء سلطة عامة ذات اختصاص عالي ، حسب تعبير **أبيابا يوجنا الثالث والعشرين** في أملائه المشهور (Powers in totality) (١٩٠٥) .

والقانون الطبيعي بهذا المعنى هو الذي يجبرنا تخضع له كل ارادة انسانية ، سواء في ذلك ارادة المشرع فيما يصدره من قوانين أو لارادةالقاضي فيما يصدره من احكام أو لارادة الفرد العادي فيما يبرمه من عقود .

والقانون الطبيعي بهذا المعنى ليست له أهمية فلسفية وحسب ، بل ان قيمته الواقعية لا يتبادل فيها احد . ويمكن التداييل على ذلك الاشارة الى ان القضاء ينسب في معظم بلاد العالم « مرفق العدالة » . واذا حدث في فترة من فترات التاريخ ان وقعت إحدى الدول تحت وطأة الظلم نتيجة الخلط بين القانون الطبيعي وعقل الدولة أو عقل أحد الفلاسفة أو عقل أحد الأعراف السياسية أو للعقائد المتأصلة ، فإن برهن لعل في تحرير هذه الدولة ورفع الظلم عن أفرادها لا على أساس القانون الطبيعي فكيف لا في كل أساس العقل القانوني والعقل في ذاته .

وبالتسوية كمر فقد أعلن المشرع المصري امتثاله لنظرية القانون الطبيعي في المادة الأولى من القانون المدني الذي تنص على أن :

١ - « تسري النصوص التشريعية على جميع المسائل التي تناولها هذه النصوص في النظم أو في تصرفاتها .

٢ - « فإذا لم يوجد نص تشريعي يمكن تطبيقه ، حكم القاضي بمقتضى العرف » ، فإذا لم يوجد ، فبمقتضى مبادئ الشريعة الإسلامية ، فإذا لم توجد ، فبمقتضى مبادئ القانون الطبيعي وقواعد العدالة .

ومعنى هذا النص أن المشرع المصري قد استوحى أحكام التشريع من مبادئ القانون الطبيعي والعقل ولذلك فهو يلزم القاضي بتطبيقها أولاً . فإذا لم يجد القاضي الحكم في قواعد العقل المصنوع الذي وضعه المشرع ، ولم يجد كذلك أحكاماً في العرف أو مبادئ الشريعة الإسلامية ، فإنه يرجع بمجوده الشخص إلى نفس المصنف الذي استوحى منه المشرع أحكامه الواقعية وهو القانون الطبيعي ومبادئ العدالة . وهذه هي الفلسفة النظرية « لارسطو » من العدل العام والعدل الخاص السابق للإشارة إليها . فالقانون الطبيعي هو الأساس الذي اقيم عليه العدل العام في المجتمع ، وهو أيضاً الأساس الذي يقام عليه العدل الخاص عندما لا توجد قاعدة قانونية تطبق على النزاع المروني أمام القاضي .

خاتمة :

إذا أردنا أن نضع خانصة لدراستنا عن العلاقة بين القانون والآرادة فالتا لنسجل أولا أن القانون الذي يحكم سلوك الأفراد في المجتمع هو عمل إرادي من صنع التشريع نفسه ، أو من صنع القضاة في حالة وجود تنص في التشريع - وحتى في الحالات النادرة التي يطبق فيها القاضي التعرف أو مبادئ الشريعة الإسلامية أو مبادئ أربعة دينية أخرى ، فإنه يفعل ذلك بمقتضى تعويض إرادي صريح من التشريع ، بحيث تظل السلطة الحاكمة في الدولة هي المفسر الرسمي الوحيد لكل ما يوجد داخل هذه الدولة من أحكام قانونية ملزمة .

فلا يوجد قانون في الدولة غير القانون الوضعي - وكل قانون وضعي هو عمل إرادي من صنع الإنسان . ولإرادة التشريع في كل دولة هي إرادة وضعية واقعية تثار بكل ما يجري في هذه الدولة من تيارات وما يوجد فيها من ظروف . وفي كل مجتمع توجد صراعات من كل نوع لعل أبرزها الصراع بين المصالحات والصراع بين المصالح . وفي كل مجتمع توجد قوى كثيرة حلاقة يؤدي نشاطها إلى تكوين إرادة التشريع الوضعية . وهذه القوى تنسج في أحاسيس عالمها العقائقي الموجودة في المجتمع سواء كانت حقائق طبيعية أو طبيعية أو دينية أو اقتصادية أو اجتماعية .

والصراع من أجل القانون الوضعي ، أو الصراع في الجبل يكون إرادة التشريع الوضعية ، تقوم به عادة الأحزاب السياسية في الدولة التي تسمح بتعدد الأحزاب ، ويحتكره الحزب الواحد أو الحاكم الواحد في الدولة التي لا يعرف الأحزاب . ولكن حتى في هذه الدول الأخيرة فإن أي فرد يستطيع أن يلعب دورا في الصراع من أجل القانون ولو لم يخطه هذا الدور موقفه السلبية الكاملة .

والصراع من أجل القانون قد يتم بطريقة تورية سواء كانت هذه التورية حقيقة وديوية ، أو كانت لسيرة سلبية كذلك التي قادها الفادي في العهد ، وقد يتم أيضا ، وهو الغالب ، بطريقة تدريجية سلمية . والصراع من أجل القانون قد يؤدي إلى التقدم الاجتماعي أو يؤدي إلى التناحر الاجتماعي ، وقد يقود إلى الديمقراطية أو يؤدي إلى الديكتاتورية .

والصراع من أجل القانون قد يؤدي إلى انزلاق الدولة إلى دولتين أو أكثر ، وقد يؤدي إلى تجميع أكثر من دولة في دولة واحدة ، أو قد يؤدي إلى تكوين دولة واحدة مهيمنة . والصراع من أجل القانون قد يسفر عن إصدار قوانين عادلة وقد يسفر عن إصدار قوانين ظالمة . والصراع من أجل القانون ليست له نهاية نهائية أبدا ، وموجود فعلا في كل المجتمعات سواء تلك التي تسمح فيها أمور كثيرة أو تلك التي لا تسمح فيها غير صوت واحد .

فالقانون الذي يحكم سلوك الأفراد في كل المجتمعات هو دائما عمل إرادي من صنع الإنسان - وإرادة التشريع التي تصنع القانون إنما تعبر عن إرادتها على إرادة الأفراد المعاطين بهذا القانون . ولكن عندما يصدر القانون فإنه يتصلب من إرادته لتشريع يصبح قاعدة عامة مبررة بحكم سلوك جميع الأفراد في المجتمع بما في ذلك الشخص الذي وضع هذه القاعدة .

والقانون لا يقتصر على وضع القواعد التي تحكم سلوك الأفراد ، بل يفتح أيضا القواعد التي تحكم سلوك السلطات الموجودة في الدولة . وخضوع هذه السلطات لحكم القانون إنما يعني في الواقع أن القانون يعد أن كان معلا إراديا أصبح أسس من إرادة جميع الأشخاص بما في ذلك إرادة السلطات التي وضعته وأصدرته . ويخرج عن هذا الجدل باسم مبدأ سيادة القانون أو سمو القانون .

والنظر نظرًا لأن الظاهرة التي تحكمها القاعدة القانونية هي إرادة نسائية سواء كانت إرادة الأفراد العاديين أو إرادة السلطات الحاكمة ، وهي ظاهرة لا يمكن — بحسب طبيعتها — السيطرة عليها بطريقة كاملة ، لأن إرادة الإنسان تلك لا تخضع لأي تلك القيود أو الرقابة ، الطاعة أو عدم الطاعة ، فيرتبب على ذلك أن قواعد القانون لا تطبق بطريقة آلية . فهي إذا كانت ترمم إلا أنها لا تحكم . فهي ترمم لأن الخروج عليها يترتب عليه وقوع جرم على من خرج على القاعدة ، أما أنها لا تحكم ، فلأن الخروج عليها يقل ممكنًا دائمًا .

ومن السهل طبيعة الحال أن يقع جرم على إخلال أحد الأفراد العاديين بحكم القانون ، ولكن من الصعب توقيع هذا الجرم عندما يقع الإخلال من تطبيق سلطات الدولة ، ولا يكون ذلك إلا عن طريق مبدأ تعدد السلطات حيث تستطيع كل سلطة أن ترفع الأخرى ، أو عن طريق الثورات المسلحة التي تعتبر الانتهاكات الجسيمة صورية عليها أو عن طريق الثورات العنيفة .

ويرتبب على ذلك أن حرية حرية الإنسان بحسب إرادته في أي دولة لا يحد من الأفراد سواء كان حاكمًا أو محكومًا ، فالجميع يخضعون للقانون .

<http://ArchiveBeta.Sakart.com>

وتفرد خضوع إرادة القانون هو ما يفرضه القانون الطبيعي وما يفرضه العقل ، وبحسب العقل السليم أو العقل البدائي لا يتخضع الإنسان بحرية مطلقة في تصرفاته ، بل يخضع بحريته لقتضيات العقل والقانون الطبيعي . أما القول بإطلاق حرية الإرادة بغير حد ، وهو ما تم يقل به أحد سوى « لانتش » ، فإنه يؤدي حتمًا إلى إرادة القوة وإلى سحق كل إرادة إنسانية بغير هوادة أو رحمة .

فالصيانة الحقيقية لحرية الإرادة لا تكون إلا عن طريق إخضاع كل إرادة لبدائي العقل والحكم القانون الطبيعي . وأما كان القانون الطبيعي يقتضي إنشاء سلطة سياسية حاكمية في كل مجتمع ، ويقتضي خضوع الأفراد لا يصغر من هذه السلطات من أحكام ، فإنه يقتضي أيضًا وفي نفس الوقت خضوع هذه السلطة ذاتها لأحكام العقل وبدائي الأخلاق الطبيعية .

وهكذا عندما يخضع كل إرادة إنسانية لحكم العقل والعقل في كل ما يصدر عنها من أعمال — سواء في ذلك ما يصدر من التشريع من شريعات ، أو ما يصدر من القضاة من أحكام أو ما يصدر من الأفراد من عهود ومعاملات — ، فإن حرية الإرادة تكون قد تحفظت بأكثر ما يرجى لها من تحقيق .

وهكذا يظل العقل البدائي هو السور الطبيعي الذي انتهى به وتطويع توجيهه كل إرادة إنسانية ، فتتلقى العمارة والحريية الحقيقية ، أي الحرية العسالة ، نقل إرادة السلية .

والأمر أن هناك تطوير آخر يتعلق بنظرية القانون الطبيعي ، فهو التطوير من الخلط بينه وبين القانون الوضعي ، أو الخلط بينه وبين النظرية الفلسفية معينة بالذات ، أو الخلط بينه وبين أي اتجاه عقائدي معين بالذات .

لأنه إذا كانت الإرادة العقلية « ليستشبه » تؤدي إلى تعظيم حرية الإرادة، فإن نفس النتيجة السببية يمكن الوصول إليها عن طريق الخلط بين القانون الطبيعي وعقل الدولة كما فعل « هوبز » أو عن طريق الخلط بين الله والدولة السائدة كما فعل « هيجل » ، أو عن طريق الخلط بين العقل الخاص وعقل « كارل ماركس » كما فعل هذا الأخير .

فيكون واضحا باستمرار أن القانون الطبيعي في أي دولة هو عقل إرادي من صنع إرادة السلطة الحاكمة في هذه الدولة ، وهو يستند في أساس وجوده إلى فكرة العدل ، كما أنه يستوحى أو يجب أن يستوحى احتكاكه من مبادئ العدل ، ولكنه يقلد دائما عدلا مصنوعا لا يرى أبدا ولا يخلط أبدا بالعقل في ذاته الذي يجب أن يقلد هو وحده مبادئ الحكم على كل تصرف إرادي ، سواء كان شرعيا أو حكما أو عقلا أو شيئا ذلك من المنهج الإرادة .

فلتضع إرادة الإنسان العقل والعقل ، فهذا هو الطريق الوحيد إلى حريتها الحقيقية .

ARCHIVE

<http://Archivebeta.Sakhrif.com>

الشك للنهجي عند الغزالي وديكارت وأهميته في تأسيس فلسفتيهما



ARCHIVE

• **موسم الفنون**

<http://Archivebeta.Sakhrif.com>

تجويد :

توجد اشارات عامة قصيرة في بعض المراجع التي تتحدث عن الغزالي تشير الى وجود شبه بين منهج الشك عند كل من الغزالي وديكارت، ولكن لم يحدث حتى الآن ان عقدت مقارنة اجنادية او تفصيلية بين الفكر الفيلسوفين بين مدى هذا الشبه والعميلة . ولزبد هذا ان تقوم بمقد مقارنة شاملة بين منهج الشك

عند الغزالي وديكارت . وسيتضح للقاري من خلال هذه الدراسة ان ما بين الغزالي وديكارت من وجه شبه لا يقتصر فقط على منهج الشك ، بل يتعداه الى نطاق اوسع واعمل . وهو العميلة هذا الشك المنهج في تأسيس فلسفتيهما . وهذا موضوع لم يثقت اليه أحد من الباحثين حتى الآن (1) .

وسيلكون الر كيزنا اساسا - في هذه المقارنات

© مدرس الفلسفة بجامعة الأزهر . له كتابات في الفلسفة الإسلامية أهمها كتاب : بين الفلسفة الإسلامية والفلسفة الحديثة .

(١) : لقد ان تشر الى ان اساس البحث الذي للتصدي يوم الى القاري قد اعتمد الباب الثاني من رسالة بياضية باللغة اللاتينية أهمها كتاب : هذا البحث الى جامعة ميونيخ بالولاية الفرية عام ١٩٧٤ . ولشرت هناك في مجلة بياضية تحت عنوان :

Al-Ghazali's Grundlegung der Philosophie. Mit einer Erörterung seines philosophischen Grundansatzes im Vergleich mit Descartes.

عوائله ان الفلسفة في الاسلام لم يعد يتسعم لها صوت منذ ذلك الحين .

والا جاءت البحوث الحديثة لتكشف عن خطأ هذا الرأي ، فانا نجد - رغم ذلك - ان هذا الرأي الخطأ يظهر مرة ثانية في صورة اخرى . وذلك بانحاء انه صحيح ان الفرائي لم يكن الفلسفة ، ولكن مع ذلك لا يمكن الحديث عن انه كان فيلسوفاً ، لانه لم يترك اثاراً في الفلسفة ، كما اثار التصوف ايضاً ، لكنني يتدرجاً من معسكر المتقدمة وبطريقها للاسلام الكسبي (١) .

والصار هذه النظرية - التي نسب الفرائي ابتعاداً غير فلسفي - يرون في الفرائي - بوجه خاص - رجل الدين الاسلامي الكبير الذي كان همه الدفاع عن العقيدة الإسلامية (٢) . والخطأ الذي يتطوّر عليه هذا الرأي هو ان الدين والفلسفة لا يمكن ان يتلاقيا ، وهذا لا يتطابق على اطلاقه مع الفرائي ؛ او فهم يرون في الفرائي انتموفاً لدار علوم العقل .

ولذلك هذه النظرية قد يمكن التماسها المحيطة الثانية : وهي ان الفرائي لم يعتبر نفسه فيلسوفاً .

وقد على ذلك نقول : ان هذه الامتناعات الوجهة عند فلسفة الفرائي تبدو مبنية على فهم خطأ لفلسفة كلفسفة . وهذه المستوى

على التاحية الفلسفية البحتة ، بعمل تفسير الانحلال في فكر الفيلسوفين من وجهة النظر الفلسفية الخلقية . ولي لتعريف هنا التاحية التاريخية ، اي بحث مسألة ما اذا كان هناك تأثير الانحلال الفرائي على ديكرات بطريق مباشر او غير مباشر ام لا (٣) .

ولكن قد يقال الرد : كيف يمكن مقارنة هذه بين ديكرات - الذي يعتبر اياً الفلسفة الحديثة ، والذي بدأت الفلسفة به وعده عصرها جديداً يختلف عن العصر الوسيط - والفرائي الذي يشاع عنه انه هدم الفلسفة في العالم الاسلامي (٤) اليس هناك من البون الشاسع بينهما مثل ما بين الفكر في العصر الوسيط والعصر الحديث ؟ او يعتبر العصر الفرائي ديكرات على طرق تقليدية ؟

ونظراً الى ما لاجابة في هذه المسألة من أهمية قبل الدخول في دراسة حقيقة الفهمه فانا سنستعرض لبعض الرأي التي جاء بها في الفرائي في هذا الصدد من المصادر ونقوم بالرد عليها اجمالاً :

ان هناك ابتعاداً شاملاً في تاريخ الفلسفة لا يزال له الصار حتى اليوم يرى ان الفرائي لا يعد فيلسوفاً ، وذلك لانه قد هاجسهم الفلاسفة - وخاصة في كتابه : ايمان الفلاسفة - هجوماً عنيفاً قاسياً ، كان من

(١) يقول M. M. Sharif في كتابه Muslim Thought في القول بأن « الانحلال بين افكار ديكرات وافكار الفرائي لم يبين علواً ، ولما هو نتيجة طبيعة لتصرف الاول على افكار الثاني على التوجهات المتعددة ومن طريق الكتاب الفريدين الذين سبقوا ديكرات في التخليص من الفرائي » . راجع ص ٩٤ وما بعدها من ترجمة د. احمد شفيق فلاح الذي تمت طبعه في الفكر الاسلامي ، مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة ١٩٦٦ .

(٢) انظر على سبيل المثال : الانحلال بين الفرائي والفكر الذي مباشر (الفهمه الاولى) ص ١٠٤ .

(٣) انظر في ذلك مادة « فلسفة » التي كتبها R. A. Aramides في :

The Encyclopedia of Islam, Vol. 11, Leiden-London 1964.

(٤) راجع على سبيل المثال :

A History of Muslim Philosophy, by M. M. Sharif, Wiesbaden 1963, Vol. I, p. 356.

القرطبي - تاريخياً - قد وضع نهاية لفلسفة الإسلامية ، فلو أن تشير أولاً إلى أنه - على بالفعل - لا يجوز وضع الفلسفة كمنهج مقصداً فرض أن التعطّات الفلسفة الإسلامية قد وقع مساوياً لا تفكر معينة أريج لها الانسداد والقبول على الصيغتين التاريخي والاجتماعي ، فخصائص الفلسفة لا تستل في شيء من ذلك وفعلها من هذا فاته يمكن أن يطرح سؤال عما إذا كان هذا الانعطاف له أسباب أخرى فعالة أدت إليه (١٤) . وهذه مسألة ليس هنا الآن مجال حلها .

وبصرف النظر عن ذلك فاته لن المستؤكد فيه أن يكون هذا الانعطاف المزمع للفلسفة الإسلامية - منذ القرن الثاني عشر - قد وقع بالفعل ؛ أن هناك من الباحثين من يرى أن هذا الاندفاع ما هو إلا مجرد أسطورة في مجال العلم يجب أن يأخذ طريقها إلى النصف (١٥) .

وحتى الجيدة فإن موقف القرطبي التقدي في مسائل الفلسفة يجب أن ينظر إليه على أنه في موضحة السليم ، ولا يجوز بأي حال من الأحوال الخطأ بينه وبين الفكر الفلسفة كمنهج - وفوق ذلك كله ليرد أن تشير إلى أن القرطبي يجانبه عمله كمنهج كان أيضاً

تذكرها هنا في هذا التمهيد ، وتكفل التفاصيل التي يتضمنها هذا المقال بالبرهنة عليها . وأما فيما يتعلق بمسألة فهم القرطبي نفسه لعمله فلو أن تشير إلى أن من الممكن أن يكون هناك مفكر لا يدعي لنفسه منهجية الفلسفة وهو في الواقع يستطيع بحسب أن يعتبر نفسه فيلسوفاً ، في حين أن هناك كثيرين يزعمون أنهم فلاسفة وهم في واقع الأمر غير جديرين بهذه التسمية (١٦) .

إن مما لا شك فيه أن القرطبي كان شخصية فريدة عظيمة ، ولكن لا يجوز - لهذا السبب - أن ينظر إليه أنه كان طيلة حياته بأكملها من الحقيقة بكل ما تضمنه هذه الكلمة من معنى ؛ وبالنظر إلى ذلك يمكن مقارنته بالفلاسفة الأرسطيين (١٧) الذي كان أيضاً شخصية فريدة كبيرة ، وفي الوقت نفسه فيلسوفاً . أما فيما يتعلق بمسألة الرأي الذي يزعم أن القرطبي يعتبر « التفاهات » قد أراد أن يؤولي دولته الفلسفة أو هو قد قوضها بالفعل فتشوق ردأجل ذلك أن القرطبي نفسه قد أراد أن يلهم « التفاهات » على أنه قد وهب للعالمين المتأخذه للفلسفة العرب الأرسطيين ، ولم يرد به التعبير عن أفكار الفلسفة كمنهج .

أما فيما يتعلق بالاندفاع الثاني : أن ذكر

(١٦) انظر في ذلك :

Reinhard Lauth : Begriff, Begründung und Rechtfertigung der Philosophie, München 1967, p. 13.

(١٧) انظر الكتاب التالي الذي كتبه H. Fick والذي قد فيه مقارنة بين القرطبي في كتابه « الفقه » والأرسطيين في كتاب « الميتافيزيقا » :

Gesamte Selbstbiographie, ein Vergleich mit Augustin Koschmieder, Leipzig 1918.

(١٨) راجع ما يلي مما يطبق في مقدمة كتاب شيخنا القرطبي : الفقه ١٩٦٤ : ص ٢٢ : « دواء أسير في بحث من الفلسفة الإسلامية والتجربة الشخصية » :

Kultur der Gegenwart I, 3, p. 63, Berlin 1909.

وراجع أيضاً :

A History of Muslim Philosophy, p. 622.

(١٩) انظر في ذلك ص ٢٢٢ وكذلك ص ٢٢ : من كتاب « فلسفة الإسلام » لـ « محمد حوران » :

Max Horten : Die Philosophie des Islam, München, 1904.

١٦٦ - الشك الفلسفي :

١ - الشك التاريخي : عندما تقرأ أعمال
العصرين اللذين عاش فيهما القزالي وديكرت ،
فإننا نتجس الحقيقة التالية : لقد عاش كل
منهما في عصر كان يقدم من الناحية العقلية
صورة غير مرضية ، ذلك لأن وحدة الفكر كانت
قد انحلت إلى مجموعة من الآراء المتنازعة
التي تدعى كل منها لنفسها أنها قد توصلت
إلى الحقيقة ، ولكن بدون أن تستطيع في النهاية
أن تبرهن على صحة هذا الادعاء . أما حين
الفلسفة التي كان يجب أن تقدم المساعدة
في مثل هذه الأحوال فلم تكن لديها القدرة
على ذلك ، لأن العلاقة لم يكونوا يتكلمون
بالإطلاق المثلث المطلوب بل كانوا مجرد
مقلدين . ولهذا وضع كل من القزالي وديكرت
أمام عينيه مهمة جديدة الفكر : **ولقد كان من
الدواعي الهامة لذلك محاولة الاتحاد الشك
كان منتشرة في عصرهما ، وتطعيم كل ما
لدى الإغلافة والأريانيين من أسلحة عقلية .**

وعندما يمكننا أن نجد في هذه البسطوط
الارلية شياً بين كلا العصرين وأن كانت
هناك بعض فروق أساسية تجعل المهمة
الفلسفية لكل منهما تختلف ظاهراً خاصاً يظهر
بوضوح في طريقة تفكيرهما .

لقد أدرج عصر القزالي بوجه خاص
بمشكلات دينية ، وكانت هناك مدارس كثيرة
وطوائف دينية متعددة تعمل في أربعة اتجاهات
رئيسية هي اتجاهات التفكير والباطنية
والفلسفة والصوفية ، ومن بين هذه المدارس
الأربع الرئيسية كانت هناك ثلاث من أنواع
ديني ، وهي مدارس التفكير والباطنية
والصوفية ؛ وبالإضافة إلى ذلك كانت هناك
طوائف الفلاسفة . وكان مولف هذه الطوائف

صاحب حمل خلاف في ميدان الفلسفة ، وكان
مفكراً أصيلاً (١) .

ولسنا نبالغ إذا قلنا أن القزالي بمنهجه
الفلسفي قد أقدم عصره بعداً فريداً ولهم
يحلته في أفكاره إلا ديكرت أبو الفلسفة
الحديثة .

١٦٧ - القسم الأول من هذه الدراسة

ستبحث عن منهج الشك الذي اتخذه طريقاً

فلسفياً للبحث عن الحقيقة . وستبحث في
هذا القام بوجه خاص أن شكها الفلسفي يجب
أن يمر بعدة من كل « إيجابية » ، كما
سيبحث كذلك أن المسئلة الأولى لفلسفتها
هي الفكر السطلي ؛ وأن شكها لا يجوز أن
يتهم على أنه نوع من الزنادقة . وفي مقابلة

الشك يعرض سؤالها عن معرفة بالشيء
مطلقة ، وفي أثناء هذا الشك لم يزل
وتفس كل علم أو معرفة شيئاً عليها
طريق التقليد ، وبعد الشك في المعرفة
الصحية - إلى الشك في كل معرفة عقلية وأن
الشك التجانس في الطاق الذي يجعل كل علم
وكل إمكانية للمعرفة على الإطلاق أمراً مشكوكاً

فيه . وفي القسم الثاني من هذه الدراسة

نعرض لكيفية التخط على هذا الشك الفلسفي

عن طريق معرفة الحقيقة المطلقة

وعدا ذلك
على مناقشة كيفية فهم ما عرضه القزالي في
هذا الصدد ؛ والتقابل بين الشروح التي حدثت
حتى الآن الحل الذي توصل إليه القزالي وما
توصلنا إليه من شرح فلسفي يطبع لفلسفة
القزالي لأول مرة في ضوء جديد . ثم نعرض
الحل الذي تطلب به ديكرت على الشك ؛
وتقارن بعد ذلك بين الحلين مبينين - في نظرة
عامة - الأمور الأساسية المتفق عليها منذ كل
من القزالي وديكرت ، وكذلك الاختلافات في
أسس فلسفتيهما .

(١) : انظر في ذلك أيضاً ديكرت في كتابه عن ابن رشد ص ٩٤ .

بالدقة يتبعون في خلال أكبر مما يقع فيه العامة البسيطة ، وذلك لأنهم - كما يقول ديكارت - قد بدّلوا فقط تقليداً بتقليد ... ، ولعلنا نتوقع من أن الانتقال إلى تقليد من تقليد ضيق وخيال ، غاية رغبة في عالم الله الحسن من رغبة من يتجمل بتروك الحق المتخذ تقليداً ، بالنساروخ التي يقول الباطل تصديقاً ، دون أن يتقبل خبراً وتقليداً (١٩) .

أما عن نصر ديكارت فقد طبع بوجه خاص بالاشتهار في مجال العلوم الطبيعية وشروحها مما شكك في الآراء والتصورات المسيحية بوجه عام (٢٠) .

والى حين أن مسمى الفزائي من بقية الأخر كان يقتصر بوجه خاص في الإجابة عن مسائل دينية متنازع فيها دفعه إليها العصر الذي عاش فيه ، فإن اهتمام ديكارت - طبقاً للمشكلات العقلية لعصره - كان ابتداءً من نوع تفكير فكري خاص ، أنه يبحث ضمن علم على (٢١) يستطيع أيضاً في النهاية أن يصل إلى معارف دينية وأخلاقية جديدة عن طريق الاستنباط deduction والتجسس (٢٢) . علم يرسد أن يبحث كمثل المعارف عن طريق العقل ، وأنكون أسسه

من أمور العقيدة يتمثل في أن هذه الأمور إما أن توجد مستقلة استقلال تاماً مسس العقل كما في أبعاد الباطنية ، ولما أن تكون - في الظاهر فقط - مبنية على براغمين مطابقة للعقل كما في أبعاد التكلميين ، في حين أن تدوين المنسوبة وكذلك أيضاً طلائية الفلاسفة تحاول التحرر من تعاليم الدين ، ولما أن كان الفكر عند كل هذه الطوائف يوجه عام غالباً على التقليد ، إلى التسليم بنظرية الباطنية في الامام المصوم أو بتعاليم العقيدة السائدة ، أو بتعاليم الفلسفة الإولانية من حسب الفلسفة .

ولقد عرف الفزائي أن هذا الفكر القائم على التقليد يمثل المشكلة الكبرى لعصره ، ولهذا رأى من واجبه معالجة كل أشكال التقليد . ولم يجد في ذلك مساعداً من جانب الفلسفة الذين أخذوا الفلسفة الإولانية ، كما يقول الفزائي (٢٣) - بدون فهم تلك ، وتذويعها ببساطة والعين تحت آثار أساء أئمة مثل سقراط وأفلاطون وأرسطو (٢٤) ، وأعدوا التقاليد الإسلامية ، فلما امتد الفلاسفة أهم بذلك يرهقون على مبلغ لتوهم العقل على العامة التي تتلقى التعاليم الدينية عن طريق التقليد فإن الفزائي يثبت لهم أنهم

(١٩) انظر أبحاث الفلسفة ، بيروت ١٩٦٢ ، ص ٢٤ .

(٢٠) ينس ديكارت إلى مثل ذلك أيضاً حين يقول من أفلاطون وأرسطو : « ولقد أصاب طوائف الرجال من العامة والتعامد ... ما أصاب طائفة مستقلة كبراً جعل من جواربهم يفتقون عند متابة إلهية أكثر مما يسمعون إلى شيء العقل » الترجمة العربية لفرديت الكسفة ، القاهرة ١٩٦٠ ، ص ٤١ - مؤلفات ديكارت :

Œuvres de Descartes, publiées par Adam et Tannery.
Paris 1890-1910. IX-2a, p. 6.

(ولعلنا فيما يلي على هذه الطريقة الأخيرة تحت رمز : AT)

(٢١) أبحاث عن ٢٤

(٢٢) الفكر في لغة :

Aleph, F. : Descartes, L'homme et Pouvoir. Paris 1956, p. 17.

AT X p. 360. (٢٣)

(٢٤) المرجع السابق ص ٢٩ .

يقول القراني في كتابه : ميزان الفصل ٤ :
 « فاجاب الاشعث الى الكاهن والعلم الحق
 بطريق النظر » لتكون صاحب مدخبي ، ولا
 تكن في صورة الصبي فقد قالنا يوشع الى
 طريق ، وجوانك الف مثل فانك ينادي عليك
 باله اعطاك والملك من سواء السبيل . وساعلم
 في حافية امرك ظم فانك ، فلا خلاص الا في
 الاستقلال ... ولو لم يكن في مجاري هذه
 الكلمات الا ما يشكك في استقناك المبروت
 لنتنهد للطلب ، فناعيك به نعماً » (٢٠) .

١ - الشك الفلسفي والاربابية : يرى

القراني ان الشك في جميع المعارف التي يتلقاها
 الانسان عن طريق التقليد امر ضروري في أثناء
 تطور العقل ، وذلك لان الشك فقط هو
 الذي يجعل الوصول الى الحقيقة ممكناً .
 يقول القراني في ذلك : « الا لشكوك هي القوية
 في الحق » فمن لم يشك لم ينظر ، ومن لم
 ينظر لم يعلم ، ومن لم يعلم بقي في الجهل .
 وبذلك لا يمكن ان يكون العقل البشري قادراً على
 اكتشاف الحقيقة الا عن طريق الشك في كل ما
 يتلقاه من غير ان يكون قادراً على اكتشاف الحقيقة

ويجب ان يكون واضحاً ان الشكوك التي
 يتحدث عنها القراني هنا تختلف عن الشك
 الاربابي ، وذلك لانها لا تنكر الحقيقة كما
 ينكرها الشك الاربابي ، بل تحاول ان تبعد
 اساس الحقيقة ، انها شكوك بحث من
 الحقيقة المطلقة ، والاقرار بان هناك حقيقة
 امر ضروري في تكوين العقل البشري على
 الإطلاق . ولذلك فان هذا الاعتراف بوجود
 الحقيقة لا يمكن انكاره الا في لحظة سبيل
 للسلوك ، التي في تفكير لا يسترسد بالعقل
 الطامس ، بل يصدر من مقدمات خاطئة واحكام
 سابقة . فالتشكك الاربابي الذي ينبغي عموماً

القدرة على الوصول الى حقيقة كل شيء (٢١) .
 ولكن التفكير ديكرات صار فيما بعد اكثر صفاء
 حيث توصل الى الفكر المتناهي . وهنا
 ايضا بقي تأسيس دعائم العلوم بالنسبة له
 مطلقاً عاماً (٢٢) استمر يوتر في طريقة تفكيره
 بصورة حاسمة ، لم توصل ديكرات - الذي
 كان يرى قبل ذلك ان العلم الذي يبحث عنه
 يجب طيه ايضا ان يؤسس المعارف التقليدية
 عن طريق العقل - الى معرفة ان هذا العلم
 - على فكره ما كان يظن - يتأسس الا على الله .
 يقول ديكرات : « وان فقد ونسج لي كسل
 الفسوخ ان يقين كل علم وحقيقته اما يعتمدان
 على معرفتنا لآله الحق » (٢٣) .

وعندما جاءه لذا اخبرته ايضا التيارات التي
 كانت لحظة الإطلاق منذ ان من القرانسي
 وديكرات في بحثهما عن الحقيقة ، فلهما
 يشكوك في الطريقة الفلسفية المتبعة التي
 يوساها توصل الى اليقينة في كل . فلهما
 من مسألة الحقيقة لا يقبلان كجداً لا على
 اساس اقل فلسفي حقيق

والا لكنا هنا ان القراني قد عسان في
 عصر مختلف تماماً من عصر ديكرات وفي ظل
 حضارة اخرى عاناً لا نريد بذلك ان نقول :
 ان القراني لهذا كان مجبراً في تفكيره ، ولكننا
 نريد ان نشير فقط بذلك الى انه لهذا فسد
 على مهمة اخرى . فالقراني كان ابعد الناس من
 ان يدع فكرة يتحدد عن طريق عقلية عصره ،
 تلك العقلية التي ابتدعها فقط ثقافة إطلاق
 لتفلسفه ، ويستطيع المرء ان يقول ان يعتبر ان
 أحد الأفكار الرئيسية لفلسفة القراني تتمثل
 في تأكيد الاستمرار لضرورة الاستقلال العقلي .

(٢٠) المرجع السابق ص ٢٥١ .

(٢١) AT IX ج. ١٣ .

(٢٢) الترجمة العربية : الكلمات ص ١٠٤ ، النظر ١ AT IX ج. ٥٦ .

(٢٣) ميزان الفصل : القاهرة ١٩٧١ ص ١٠٩ .

(٢٤) المرجع السابق .

الطوائف الكثيرة لنفسها أنها نجت من هذا البحر العميق وتوصلت إلى الحقيقة ؟

وفي حينما بالغ الفقيه الفرائي في دراسة كل الإجماعات الفكرية المختلفة في عصره ، كما يقول هو عن نفسه : « ولم أزل في ملهون شيبلي منذ أن رافقت البلوغ قبل بلوغ العشرين إلى الآن » ، فإنه اتفاد السن على الشخص ، اقتنع لهذا هذا البحر العميق ، وأخوض لعمقه غوص الجصور ، لا غوص الجبان الطور ، وأوصل في كل قضية ، واتجه على كل مشكلة واتعمق كل زاوية ، وانفحص عن عقيدة كمال فرقة ، واستكشف أسرار طبع كل طائفة ، **أخبر بن حفي وبيل ١١ (٢٦) .**

وعند ديكارت نجد هذا التشبيه الذي استخدمه الفرائي . فهو أيضا يتحدث - في مناقشة مشكلة الفيلسوف - عن ماء عميق ، ويقول : أن أكثر الباحثين قد لاقوا حتفهم فيه (٢٧) .

إن مشكلة الحقيقة إذا لم يمكن السيطرة عليها فإن الارتبابية تنشا بكل صورها ، هذه الارتبابية التي تستبد كل حجبها من وأصبح الحقائق الكثيرة التي تبدو في الظاهر مقبولة ، وهي في الحقيقة منافسة لبعضها . ولما انكر السوفيستيون - في عصر سقراط - الحقيقة في الجوانب النظرية والعملية ، فقد كان هناك في عصر ديكرت ارتبابيون - وبوجه خاص مونتaigne - يتكسرون أيضا إمكانية الوصول إلى الحقيقة .

إمكانية الحصول على معارف يقينية يفترض في نفسه بئس هذا الادعاء ، ويضاف إلى ذلك نفسه بنفسه ، أي أن موقفه ينبغي على هذا الذي يتكرر . وهكذا كما أن كل عقل بعدا حسو عقل يتعلق بالحقيقة في كل أحواله - لأن كل دعوى الفلسفي وجود الحقيقة ولا يستطيع إلا أن تعمل ذلك - فإنه يحدث في كل فلسفة حقة ذلك التوجه الراسي والواضح نحو الحقيقة المطلقة دائما .

والفيلسوف ليس هو ذلك الذي يداخلك بالفلسف ، بل هو الذي يستمر في مواصلة الفلسف حتى النهاية .

وفي بداية الطريق الفلسفي يوجد التشكك الفيلسوف ، أي التشكك الذي يقدم **إمكانية البحث عن الحقيقة ، وليس كالتشكك الارتبابي الذي لا يخرج من دائرة انطواء ، والذي يتكرر أيضا إمكانية هذا الخروج ، وبذلك يترك الموضوع الذي شغل حيلة الفرائي بنفسه وطرح نظرية الفيلسوف بصورة حاسمة .**

الفرائي يعتقد أن التشكك قد بدأ عنده منطقاً من هذه الحقيقة وهي : أنه توجد مجموعة كبيرة من التعاليم والنظريات في عصره يدعي كل منها لنفسه الوصول إلى الحقيقة ، وهذا أمر غير ممكن إطلاقاً ، لأنها تتناقض مع بعضها ، فلما أن تكون كلها خاطئة ، ولما أن يكون أحدها فقط صحيحاً والباقي باطلاً .

ويشبه الفرائي هذه الكثرة البائدة لهذه الآراء والنظريات التي واجهته بحر عميق غرق فيه الآخرون ، ولم ينج منه إلا الأقلون (٢٨) . ويشبه الفرائي : كرهه تدعى هذه

(٢٦) الفيلسوف من الفيلسوف (يتعلق ١٩٢٦) ص ٦١ ولاحقاً .

(٢٧) الفيلسوف من ماء وما بعدها .

(٢٨) AT X p. 312 . الفيلسوف من هذا المبدأ أيضا خطاب ديكرت إلى بولارد في صيف ١٦٤١ : راجع *Leviathan* في كتابه من ديكرت ص ١٩٢ راجع أيضا : AT IX p. 18 .

فلا حدثنا القزالي هنا عن أن مطلب الحقيقة الذي سيطر عليه كان نظرية وضعها الله في جبلته ، الصبح لنا كيف كان القزالي نفسه يحس بقوة هذا الدفاع نحو الحرية ، وقد كان الحرور ملك عباده من قوّة التقليد والعقائد الموروثة فالعبودية بالغة بالنسبة لظهور العقل ، وبذلك حرر نفسه وإلى الأبد من كل روابط التقليد والتبعية العقلية والفكرية والفكرية الفكرية ، وأخيراً فطسوة لا يمكن له بعضها أن يلغى تأثيرها ، أو يعود بها إلى الوراء وذلك كما يقول : « ... إذ من شرط العقل ألا يعلم إلا مقتد » ، فلما علم ذلك تكسرت زجاجة تقليد ، وهو شعب لا يزال : (٢٧) .

يكرر القزالي في مواضيع كثيرة من كتبه تشبيه الله بالأمم ، فيقول مثلا : « ومن تلاميذ » ، فلا غير في صناعة الصبيان .. (٢٨) ، ويقول في موضع آخر : « فاعلم يا أخي أنك متى علمت أن الله تعالى يعرف العقل بالرجال من غير عقل هل يصيرك ذلك مثل سبعك » ، فلن نعالج من الرجال لما هو كالنفس أو كالسراج يعطى الضوء ، ثم انظر بصرك ، فماذا كنت أصغر قسما يضيء عندك السراج والنفس ، فمن حول على التقليد ذلك مثلا مطلقا : (٢٩) .

ويشبه ديكرت أيضا الإنسان الذي لا يتفلسف بإنسان لا يستلهم حيلته منذ الفس يسأل عقله حيلته ويستوحيده يستخلص آخر (٣٠) : « كما يشير إلى أن الفلسفة لا تعالج فقط السدود بالحرية ، بل هي أيضا ضرورة لهداية الإنسان وإرشاده في الحياة » .

وكذلك كان هناك في عصر القزالي مدلولات للجدد الأدبي ، ومن بين هؤلاء نذكر بوجه خاص الذين من المنطوقين في ذلك العصر : **أبو الفتح العربي** الذي مات قبل دولة القزالي ، **بهاء وعمر الخيام** الذي كان معاصرا للقزالي ، وكان القزالي على علم بتناقض الأتباعين الذي يمثل فيهم يعزفون بلباوي العقلية الوسيطة لا يترأس في حين أنهم في الوقت نفسه يتكروا هذه المبادئ ، يقول القزالي : « ... ولا فلسوف طائي كيف ينظر » ، ومنظره في نفسه امتزاج بطريق النظر : (٣١) - كما يصور القزالي حالة من الأتباع ، يتكلمون على سائر النظر بالحق بالحق لطرق الخلاف فيها : (٣٢) بقوله : « هذا وأمثاله سيء أفاضت عليه العقل » فيجري مجرى الجنون ، ولكن ؟ يسمى جنونا ، والجنون قنونا : (٣٣) .

٢ - الاستقلال العقلي : القزالي القزالي بعد ما يكون من أن يدع التبعية يجب عليه أن لراحة الحقيقة لديه قد قامت تلك الشك ، وحلته القوة الضرورية والشجاعة ، فثبت في وجه المخاطر والعقبات التي تعترض طريقه في البحث عن الحقيقة والغلب عليها ، ويصف لنا القزالي كيف كان مطلب الحقيقة سيطرة عليه منذ عباده ، وكيف أنه قد توصل في وقت مبكر إلى استقلال عقل : « وقد كان التعطش إلى ذلك حقائق الأمور دلي وديني من أول أمرى ودينا مصرى فريضة وفطرة من الله وشعنا في جبلتي » ، لا يا بني ، وحيلتي ، حتى أعتدت على رابطة التقليد ، والتكررت على العقائد الموروثة على قرب عهد سن العبد (٣٤) .

(٢٧) : ٢٧ ، ٢٨ ، ٢٩ : معيار العلم والظاهرة ١٩٧٥ ، ص ٢٤١ - ٢٤٢ .

(٢٨) : العقل في ٢٨ وما بعدها .

(٢٩) : العقل في ٣٧ .

(٣٠) : ميزان العمل في ٢٨٥ .

(٣١) : سراج المستقلين في ٢٨ وما بعدها ، مجموعة : الرسائل القزالية من تصنيف الإمام القزالي - مكتبة الوحي في : الفكر ميزان العمل في ٢٩٩ ، وميزان العلم في ٢٢٤ .

(٣٢) : الفكر الترجمة العربية لهادي الكفاح في ١٩/٢٨ ، وراجع : AT IX-30 p. 3 .

أي مدى أيت كل من الفيلسوفين أيضاً استقلالاً فيما يتعلق بأمور العقيدة ؟

أما فيما يخص الفرائي فقد سبق أن اشترنا (٢٦) إلى أن نفسه قد استلأت بطلب الحقيقة الواقعة نظراً لما وجدته أمامه من التعاليم الكثيرة المتناقضة الطوائف الخشنة في عصره ، فنفس من نفسه منذ الصبا كلبيعة عقلية ، وفي الوقت نفسه رفض أيضاً العقائد الموروثة ، وقد ازدادت شوكته معاً نظراً للحقيقة الواقعة من وجود آلهة مختلفة ، وما هو متبع في طريقة اعتقادها ؛ فقد رأى أن العقيدة تدور ولائها أمر يقين تعاليم معينة للنشر في فترة زمنية ؛ « في رأيت صيبيان الطفولة لا يكون لهم نشوء إلا على النقص ، وصيبيان اليهود لا نشوء لهم إلا على اليهود ، وصيبيان المسلمين لا نشوء لهم إلا على عيسى » (٢٧) .

وهذا يجعلنا نلاحظ أنه : عل العقيدة : هي الخواص العقلية والتطبيق ؛ أن الفرد غالباً ما يستلجج - في مثل هذه الأحوال - بعدم وجود شيء ما من مجرد احتمال التشكك في هذا الشيء ، وهذا خطأ منطقي ، بل يحدث فقط عندما لا يأخذ التفكير مداه الكافي ، وإنما ينتجع متسرعاً دون أن يصل إلى النهاية . ولكن هذا الاستنتاج المخاطرة لم يكن ليحدث لولا أنه الفرائي صاحب العقلية الناضجة . ومن ناحية أخرى لم يكن الفرائي أيضاً ليرضى نفسه أن يتوهم أمام مشكلة صعبة كهذه التي

وكما رأينا أن أهم المسائل التي تعجز فلسفة الفرائي وطوره العقلية للتحلل في التعرّف من كل أبيعة عقلية ، كذلك نجد الشيء نفسه عند ديكارت إذ يبحثنا من توصيله في وقت مبكر إلى رفض كل علم ومعرفة حصل عليها عن طريق الطبيعة العقلية ؛ « فإني تعلمت ألا اعتقد اعتقاداً جازماً في شيء ما يحكم التقليد أو العادة ، وكذلك تعلمت شيئاً فشيئاً من كثير من الأوهام التي تستطيع أن تطعم فيها السور الفلسفي وتغني من تسرفها طبع العقل » (٢٨) .

والفكر لحرك عقلي الحقيقة في نفسه في وقت مبكر مثل الفرائي . يقول ديكارت في ذلك : « وكأنت وعيتي شديدة دأباً في أن أعلم كيف ليس العقل من السهل كي يكون على يقينية في أمالي ولكن ليس على مدى في حيالي » (٢٩) .

وبهذا فذلك دعا ديكارت إلى بحث الحقيقة عن طريق التور الفلسفي (٣٠) دون من جانب الدين أو الفلسفة (٣١) . وكان عالماً يشير إلى أهمية وعمومية تجربة الفرد لنفسه من الجبل إلى الطبيعة المادية (٣٢) . وهكذا نستطيع أن نقول : أن الاستقلال العقلي كان السلفية الأولى لفلسفة ، تماماً كما كان ذلك بالنسبة للفرائي .

٤ - العقيدة والتشكك المنهكي : هناك سؤال في حاجة خاصة إلى بحث وهو : أي

(٢٦) الترجمة العربية للكتاب من الطبعة من ١٩١٩ ، الجزء : ١٥ ، ص ٧١ AT

(٢٧) المرجع السابق .

(٢٨) « بحث الحقيقة عن طريق التور الفلسفي » مؤلف مبكر ديكارت ، يعتقد أنه قد ألفه بعد الانتهاء من مبادئ الفلسفة ، ولم تأمل ديكارت هذا المؤلف ، ولكن الأولى مرة كما هو في عام ١٦٤١ مع كتاب « قواعد المبادئ المنهكي » الذي لم ينشر أيضاً في حياة ديكارت .

(٢٩) الفخر في ذلك على صيبيان الفخر ؛ AT IX p. 13، VII، P. 361، X p. 316، 322

(٣٠) الفخر ما نوصيه في التشكك الفلسفي والادبيات العقلية الاستقلال العقلي .

(٣١) الفخر في ٦٨ .

مختلفة ، وفئات متعددة ، ولكنه لم ينفذ
بحيث لذلك منها ، ولم ينفذ صراحة ، أي أنه
لم يصحح بالنسبة العقلي لندقة ، فقد حماد
من ذلك دائما هذا الفاعل القوي للبحث عن
الحقيقة ، وقد توسل القزالي فيما بعد إلى
تقبل تعاليم العقيدة عن الإنتاج كامل ، ولكن
هذا الإنتاج لم يكن مستلحا إلى أدلة معينة ،
وإنما كان نتيجة لتجارب وأسباب لا تدخل
تحت العصر نفسيتها كما يقول : « وكان
قد حصل معي - من العلوم التي مارسها
والتي كنت أكن سلكها ، في التفكير عن
مبنى العلوم الشرعية والعقلية - إيمان يقيني
بأنه تعالى ، وبالنسبة ، وبالعلوم الأخر ، لهذه
الأسرار الثلاثة من الإيمان كانت راسخة في
تفصيل ، لا بدليل معين محوري ، بل بأسباب
وقرائن وتجارب لا تدخل تحت العصر
نفسيتها » (٢١) .

فقد استلهم القزالي كانت له نفس
الاعتقاد العقلية التي كانت له عند ديكارت ،
وقد استلهمه ديكارت بأنه « وسيلة للحصول
على معرفة الحقيقة معرفة أوضح » (٢٢) .

ولكن يجب أن نذكر ديكارت لم يكتسب في
الواقع شك واحدة ، وإنما كان طريقا فلسفيا
المخلوطة وسلطة عقلية ، فإن ذلك يمكن أن
يقودنا إلى الإجابة عن المسألة المتنازع فيها
بالنسبة لعقيدته من واقع ما يعرفه ديكارت
نفسه . إن ما يهمه - كما يقول - هو معرفة
الحقيقة معرفة الوضع ، أي الحصول على
الحقيقة التي يتركها العقل يقين لعرض حقيقي .
ومن هنا نستطيع أن نقيم دائما على متدنا
بأنه باستعماله أن الشك يجب أن يسبق ثقافته
على مجال بحث الحقيقة ، أي عدم مد الشك
إلى الحياة اليومية حيث يجب على الفرد - في

واجهها الآن - وقد سبيل أن نشرنا كيف
التفكير القزالي يحمي بالغ كمراسة الفاعل
والطوائف التي كانت غالبة في عصره ، وبحسب
أخرى فإن الفيلسوف الاندلسي لم يكن يتفق
وعقيدة القزالي . وإذا كان هذا الوقت الأندلسي
بدل الوقت الذي يشهد دالة في مسائل
العقيدة على وجه الخصوص ، فإن الحقيقة
لم تكن أبدا بالنسبة القزالي أمرا فوريا غالبة
الاصوات ، كما لم تكن مغلقة أصرا
خاصة قرائن القلب ، ولهذا لم يبحث عنها
القزالي أيضا بالطريقة التي يشهد بها القس ،
لنفسه وأيا فإلا كضمير ، إن هناك لشداء
منبعها من أصالة يدفعه إلى طلب الحقيقة
المخالصة . وهكذا يقول القزالي : « فلهذا
أطعن إلى حقيقة الفطرة الأصلية ، وحقيقة
العقائد العارضة بتقليد الزمان والاصوات »
والتمييز بين هذه التقديرات ، ولأنه
تقديرات ، وفي تعبير الحق منها من الجانب
أخلاقية (٢٣) .

وفي هذه المسألة من تداخل بين القزالي وعقيدته
أنه قد تخلص دائما من كل الأحكام السابقة
ومن كل القروض غير المحضة بوجهه من
كل التعاليم التي حصل عليها بواسطة الطرق
التقليدية الغالبة على السمة العقلية ، ولكن
انضم إليه فيما بعد - كما سنبين ذلك بالتفصيل -
أنه كلما ازداد تفكيره متنا كلما ازدادت
قوة شكوكه أماما لثبوت إلى كل المجالات
التي تعمل بينه وبين « حقيقة الفطرة الأصلية »
التي يسعى إليها .

والآن نريد الإجابة عن السؤال التالي :
« ما كان موقف القزالي تجاه العقيدة ؟ »

لقد وضع القزالي العقيدة موضع التساؤل
نظرا لاعتبارات خارجية تدل في وجود أدبان

(٢١) : نقلا من ص ٤٤ .

(٢٢) : نقلا من ص ٢٧٥ .

والعقلية = للتطلب وجوب قيام المرء بنوع من الزهد العقلي = وذلك يتعلق في أن يوجه المرء عنايته في تحرير عقله من كل الأحكام السابقة أي من الأحكام القائمة على أسس غير كافية (وهي أحكام قد حصل عليها المرء - كما يقول ديكارت - من الحواس أو بواسطة الحواس) (١٢٦) ، وهي الأمور التي انطعمت من الخبرة وعقليته ... الخ ، بواسطة حاسة السمع (١٢٧) .

ويؤكد الفرائي أيضاً باستمرار أن تعاليمه لا يستطيع أن يفهمها إلا من تحرر من كل تبعية وتقليد (١٢٨) . وديكارت يعني الشيء نفسه حين يقول : « ... أي لا تصنع بقرائنه (يعطيه كتاب التفاضلات) شيئاً لأحد من الناس إلا أن يريدون أن يتأملوا معنى شيئاً جديداً ، ويستطيعون أن يجدوا قوسهم من مخالطة الحواس ، وأن يفسدوها بتقليدنا لما من جميع الناس من الظنون والأحكام السابقة ، ولأننا نعلم أنهم لن يكونوا أقل قليل جداً » (١٢٩) .

ويذكر الفرائي ثلاثة أسباب رئيسية لتفكر المخاطبة تتمثل في أن يدع المرء نفسه لتسيطر عليه الحواس ، أو أن يخضع للظنون ، أو أن يكون اهتمامه متصرفاً فقط إلى فرض رايه في الجدل « ... وحقيقة الأمور وراء الحواس والظنون » ولكن القالب على بعض الناس لهذه الحواسات ، وعلى بعضهم قوا

اغلب الأحيان - أن يسرع في الاستمساك بالاحتمال الاحتمالية (١٣٠) . وكان ديكارت يسر على هذه القاعدة (١٣١) ، وذلك لأنه كان قبل ذلك ولا زال مقتنعاً بصحة العقيدة ، وأيضاً بصحة القواعد العقلية () ، ولكنه فقط لم يكن يملك بعد معرفة حقيقة العقيدة وحقيقة القواعد العقلية بالوضوح المطلوب ، أن ما يهدد هو أن يضل عن طريق نور العقل الظنري - أي عن طريق فلسفي خاطئ - إلى معرفة الحقيقة ، فالتأثر كانت هذه المعرفة مسيرة العقل .

فإذا حاول الفرائي الحصول على معرفة حقة بالرجوع إلى « حقيقة الطبيعة الأساسية » فإن مسعاه في ذلك لا يختلف عن مسعى ديكارت في توجيهه إلى « قوة العقل النظرية » . وهذه القوة النظرية يمكن أن يفسد استنتاجاتها وتوجيه توجيهها غير سليم يبلغ بها إلى مرحلة الضلال ، وذلك يكون في البداية نتيجة لتربية المخاطبة والعادات الخاطئة أيضاً ، فلو لم تكن هي تكون نتيجة طبيعية في الانطواء والاندفاع ، وخصوصاً في مرحلة الطفولة ، فبذلك النتيجة التي تسيطر فوق ذلك على غالبية الناس طول حياتهم . وفي هذه الحالة الأخيرة يضل الإنسان مصراً في النهاية على الجبل - والذي يرفض بذلك يتناول من استنتاجاته كما يتناول الفرائي (١٣٢) .

٥ - شروط التكليف : إن الفلسفة بالمعنى الذي نتحدث عنه هنا - وهو البحث ضمن الحقيقة بالمعنى الشامل للتأخيرين النظرية

(١٢٦) AT IX-2a p. 28 .

(١٢٧) AT VI p. 28 .

(١٢٨) الفرائي العقلية (منشور ١٩٧٢) ص ٩١ .

(١٢٩) انظر الترجمة العربية للتفاضلات ص ٧٠ . AT IX p. 14 .

(١٣٠) AT V p. 148 .

(١٣١) انظر مثلاً القسطنطين القسطنطيني ص ٩١ : « منزعجة عن تصور الحواس من رسائل الامام الفرائي - عقيدة الجوهري » حيث يقول : « إن من يفتي عليه ترك من عرواق التقليد لا يصلح للصحة » .

(١٣٢) الترجمة العربية للتفاضلات ص ١٤١-١٤٢ AT VII p. 9 . انظر أيضاً : AT IX p. 125 .

الغزاليات ، وعلى بعضهم الفرائض الجسدية ،
فأعرضوا عن بيان العقل واتصافوا بحسن
استماع الكلام بالعقل ، (١٧) .

ويجب على من يريد أن يصل إلى علم
حقيقي أن يظهر لحسن كل الصفات الخفية
كما يقول الغزالي (١٨) .

وقد توصل الغزالي عن طريق خبراته طوال
حياته التي منحها العلم والبحث من الحقيقة -
إلى الاقتناع بأن الجهل يعطل في العقاب - كما
يقول - مرفأ مستعصية - وأنه يوجد قسم
كبير من بين هؤلاء المشتغلين بالعلوم قد منى
بهذا القرض ، ولهذا فإن الأفضل البدء
بدخول مع أمثالهم في نقاش (١٩) .

ويرى الغزالي أن الأفكار الفلسفية لا
يستطيع فهمها إلا : الذين لهم قوة الترجمة
وصفاً لها وهي رزمة النفس وفقه العبد (٢٠) .

وكان ديكرت أيضاً يرى أن الفلسفة
تطلب شروطاً عقلية ، وخفية ، ولهذا يقول
إلى أنه قد كتب : ثلاثة - نقط - القول
قوية تباينة *soliditatem ingenii* ، كما
تحدث أيضاً في **١٥ مقال من النجج** ، من أن
طريقه الفلسفي لا يجوز ولا يمكن أن يسلكه
كل الناس ، ويشير ديكرت إلى طيفين من
القول ليست لهما القدرة على ذلك : « هذان
الصنفان هما : أولاً : الذين لا يتقنعون في
أنفسهم من الحقل فوق ما لهم لا يستطيعون

أن يمنحوا أنفسهم من التهور في أحكامهم ، ولا
يتمكنون من الصبر ما يستطيعون به سياسة
أفكارهم كلها بنظام ، ومن ثم فاهم إذا اتخذوا
حرية التشكك في المبادئ التي تتوخا ، والاقتناع
عن الطريق العام ، فاهم أن يتدروا على ملازمة
الصراط الذي يجب سلوكه ليسر الوصول
وسيقطعون في شاك أن حياتهم - ثم الآخرون
أوتوا حظاً من العقل أو من التواضع ، كي
يتمكنوا بأنهم أقل قدرة على تمييز الحق من
الباطل من الناس يصلحون أن يكونوا لهم
معلمين لهم أولي ديان يتقوا بأبواب آراء هؤلاء
أن يخلطوا بأنفسهم بها هو أحسن (٢١) .

ويجانب هذه الشروط العقلية والعقلية
بشروط آخر الفكر المتطيف ، وهو وجوب
استعداد الفرد مبدئياً لتحرير نفسه من كل
الأحكام السابقة ، وأن يكون مستعفاً أيضاً
لأنه من أحكام العقل وحده ، لأن العقل
لا يظهر إلا بعد معرفة الحقيقة ، كما
يقول الغزالي : « فإذا العقل إذا تجرد من
تشاترة الرعم والخيال لم ينعصور أن يخط ،
بل رأى الأشياء على ما هي حية ، ولي تعبره
سر تعليم ، وإنما يكفل تجرده من حسنة
النوازع بعد الموت (٢٢) .

فالمصوبات التي تنف في طريق التفكير
الخالص العقل كبر جداً - كما يرى الغزالي -
لدرجة أن هذا النظر الخالص لا يمكن أن يبلغ
كماله إلا بعد الموت .

(١٧) : أطراف العقلية في ١٤ .

(١٨) : ميزان العقل في ٢١١ وما بعدها ، وإعجاب طوطا في ١٢٧٧ : ١٢٧٨ .

(١٩) : الفكر رسالة أبا الوفاء في ١٢٨٢٧٧ : ضمن مجموعة القصود الغزالي ،

(٢٠) : مدارج القدس : القاهرة ١٩٢٧ : في ٦١ .

(٢١) : مقال من النجج : الترجمة العربية : في ١٢٤ : ١٢٥ ، ج. VI ، AT .

(٢٢) : مشكاة الأنوار في ١٧ .

٦ - الشكل النهائي :

(١) الإنتراف بوجود الحقيقة : لقد التقى رأي كل من الفيزيائي وديكارت على أن في الإمكان من حيث أقبح الوصول إلى مثل هذا التعرّف - التشار إليه - من كل الأحكام السابقة ومن الطبقات ، والوصول إلى معرفة تقنية - على الأقل في مجالات معينة - مختلفة من العقل وحده . وذلك كله من طريق فلسفي خالص وبطريقة منهجية بؤكوسية لهذه التفرّفات ومن كل منهما إلى منهج فلسفي يختلفان في أسسه ، وإن كلا يختلفان إلى حد ما في غرضه . هذه الوسيلة هي الشكل النهائي والتحصيل الفلسفي (٢٠٠) .

لقد رأينا أن الشكل الفلسفي لتلخيصنا قد اطلع من نفسه في زمن شياطين الفكر ، كما رأينا أنه قد دفعهما إلى أسس مختلفة . فمثل : « وأن ميلينا هذا في تروار كالحية كالحية الحقيقية المرشدة كعصر بما يعا ليعتدل فيجس تراء والعالمين متناقضة تراء كديما التناك في حقيقة التناصيح المرولة ، ولهذا الجهها - معاملتين فقط على وجهها بأنه يجب أن تكون هناك حقيقة واحدة منطقية - إلى معينة البحث عن طريق التفرقة الحققة ، وبدأ عملية التفرقة بين الحق والباطل والصواب والخطأ في هذه الاتجاهات والمذاهب القليلة . وهذا نوعا كديما الشرط الفاصل للفلسف ، وهو أن يعترف المرء بأن هناك حقيقة واحدة على الإطلاق ، وأن يبدأ حقيقة في البحث منهجا - يرون أن تطلعه صعوبات هذه الوجهة - مع

الافتداع الثابت بأنه يستطيع أن يجدها ، كما يعبر فيشته Fichte من ذلك بتسواته : « ... أن يعترف المرء بكل حقيقة : أنه توجد هناك حقيقة هي وحدها الصواب والحقيق ، وكل ما عداهما غير باطل أملا كديما هذه الحقيقة يمكن العثور عليها فعلا ، وتلخص بنفسها مباشرة على أنها حق على الإطلاق » (٢٠١) .

وهذا الشرط يتشعر بعدا ذلك الإنتراف بأن الحقيقة لا يتوصل إليها فقط من طريق الوحي كما ذهب إلى ذلك بـ Pascal مثلا (٢٠٢) ، بل يتوصل إليها أيضا من طريق فلسفي خالص .

والخطوة التالية في تطوير البحث عن الحقيقة هي المسألة التالية : ما الذي يمكن أن يقدم كقياس عند الفحصي التلوي يريد أن يعبر بين الحق والباطل في التناصع التالية . أن الفيزيائي الحقائي لا يمكن أن يكون إلا الحقيقة نفسها ، وألف لا لا ٦ يمكن أن تعرف إلا من طريق نفسها ، ولا لم تكن هي الحقيقة . ومن هذا يتضح أن الباحث عن الحقيقة يجب أن يكون لديه هذا الذي يبحث عنه . « أن الفلسفة يجب أن يكون لديها الموضوع الذي تريد أن تراء في نور واضح » كديما يتسول فيشته (٢٠٣) .

أن الحقيقة التي ينتجها إليها المرء دائما في كل مكان وفي كل دعوى « والتي هي دائما حاضرة » هي في الوقت نفسه أبعد وأصعب موضوع للمعرفة إذا أراد المرء أن يدركها (٢٠٤) . وأن الحقيقة التي يمتلكها المرء

(٢٠٠) الفيزيائي : AT X p. 373, 376 .

(٢٠١) J. G. Fichte, *Ausgewählte Werke in 6 Bänden*. (Darmstadt 1962) Vol. VI p. 168 .

(٢٠٢) cf. R. Lauth, *Die Frage nach dem Sinn des Daseins*, München 1953, p. 224 .

(٢٠٣) Fichte, *op. cit.* VI p. 115 .

(٢٠٤) الفيزيائي أيضا التفرقات التالية من هياليت : ٢٠١ : ٧٩ في ١ .

H. Döhl : *Die Fragmente der Vorlesungen*, Hamburg 1964, p. 22, 28 .

(ب) ماهية العلم : لقد تحدث مسألة العلم بحقائق الأشياء كلاً من الفرائي وديكارت إلى السؤال عن ماهية العلم وبرهانه وشرعيته ، وقد اتفهما في النهاية إلى البدء بالأشياء ، وهكذا يقول الفرائي : « أما مقولتي العلم بحقائق الأمور ، فلا بد من جلب حقيقة العلم ما هي » (١) . وبذلك أعطى في جملة تفسيره لمعطيات لبر الفلسفة .

ولقد قال ديكارت في « القواعد » - أي قبل تأسيسه للميتافيزيقا في « التأملات » - أن الأدوات الحقيقية لكل علم وكذلك المنهج ينبغي أن يبحث ما يأتي : ما هي المعرفة وما هو الذي الذي يملكه الله ؟ (٢) - ويذكر ديكارت منهجه وسيلة لزيادة علمه شيئاً فشيئاً **الاستقراء** ، ووسيلة للوصول إلى المعرفة **الحقة** كل ما يتدرج الرء على معرفته (٣).

وعندما يتحدث الفرائي وديكارت مسألة ماهية العلم أعطوا إجابتهما من هذه المسألة . وهذه إجابتهما على السؤال : « العلم الحقيقي يجب أن يتبع الطريق على الإطلاق أمام كل شيء » . يقول الفرائي في ذلك : « العلم الحقيقي هو الذي يتكشف فيه العلوم اكتشافاً لا يأتي منه ويبدؤوا بفكره إمكان التلطف والزم » (٤).

وبناء على ذلك فإن العلم الحقيقي يقتضي يقين لا يستلبي فقط أن نملك ، بل حقوق ذلك يقين تماماً كل إمكانية الخطأ أو الضلال.

وتحدث الفرائي في كتابه « معك النظر » عن العلم اليقيني ، ويوضح اليقيني بقوله :
« أما اليقيني فلا تعرفه إلا بما أقوله وهو أن النفس إذا أخذت للتصديق بيقينية من القضايا

عادة في حياته العملية » والتي لم يحصل عليها عن طريق التأمل ، هي فقط حقيقة ناقصة غير كاملة (يصرف النظر عن الإيمان الكامل الذي يتضمن إمكان الحقيقة الكاملة) . وهذه الحقيقة التي يحصل عليها الفرد في حياته العملية ليست ملكاً حقيقياً ، وذلك لأنها لم تعرف بوضوح ولكن ، أما تلح إلى حد ما في ضوء باعتبار مختلفات بقبالات ومشكلات وأرقام .

ولكن ليس معنى ذلك أنها الخلدت بدون تفكير ، فكل موجود داخل يفكر . ولكن الطريقة التي يتناول بها الفرد هذا التفكير في حياته العملية ، ووجه خاص الحد الذي يصل إليه هذا التفكير ، هي مختلف عما هو الحال في الفلسفة . فالفيلسوف لا يتبنى بدرجة التفكير التي يتناولها الفرد في حياته العملية ، ولكنه يفحص نتائج الفكر العادي في محاولة ليلوغ

التي وضوح تام ، في حين أن الحقيقة في الفكر العادي تكون أمراً تقريبياً متغيراً ، ولذلك تكون قابلة للشك .

إن مسألة الحقيقة لا يمكن أن تحل بصورة كافية من طريق « الاستقراء Deduction » ، وذلك لأن العلم الذي يحصل الفرد عليه من هذا الطريق لا يستطيع أن يقدم لنفسه أساس الاحتجاج لا القطع . وكذلك لا يمكن أن تحل مسألة الحقيقة بمساعدة منهج « الاستنباط Deduction » ، وذلك لأن العلم الذي يجب أن يستنبط منه الفرد هذا هو الحقيقة نفسها التي يبحث الفرد عنها ، وهكذا فالتأسيس الذاتي للحقيقة لا يمكن أن يحدث إلا عن طريق « ترجيح Deduction » كل شيء ليس مبدأ أول يأسس كل شيء .

(١) : الكتاب ص ١٦ وما بعدها .

(٢) : الفكر : AT X p. 388 .

(٣) : المرجع السابق ص ٣٧ وما بعدها .

(٤) : الكتاب ص ١٦ .

ويعد أن نواصل كل من الفرائي وديكارت إلى معيار العلم البشري بدءاً في فحص كل الآراء التي لديهما ، لكن يربط ما إذا كان بين هذه الآراء معارف حقيقية لا يمكن أن يتسكك فيها بأي حال من الأحوال ، أي معارف اعتدلت بالعلامة المطلوبة للبشر العقل ، وهكذا يجب أن يترك جانباً كل ما هو مشكوك فيه مثل ما يفعل المهندسون العماريون - كما يتساءل ديكارت (٣٦) - لا يزال كل الرمال جانباً حتى يصطدم بأرض صلبة يستطيع أن يشيد فوقها أبنية واسعة .

(ج) حركة الشك : إذا ما تتبعنا أهمية الشك في مؤلفات الفرائي فلنأخذ استطوع أن لا يكون لنا قد دعا منذ البداية - كما سبق أن رأينا - إلى الاستقلال العقلي ، وهذا يعني المنطق في أي الآراء التقليدية والوراثية ، سواء كانت فلسفية العقلية الخاصة وتطوره الشخصي . ولكنه قد أعطى هذه الدعوة في بادئ الأمر في صورة المناقشات والتمهيدات ، حيث لم يكن قد عرض بعد معارضة الشك متجسداً . وهكذا تحدثت على سبيل المثال في الاقتصاد في الاعتقاد ، عن ضرورة فحص الحقيقة فحواً مجرداً غير مسبوق بأحكام معينة - وذلك عند حديثه عن التقليد المزدوج من جانب من يسعون بالاعتماد الذين لم يتفوقوا القوام في أصل التقليد بل أضافوا إلى تفيد القصب تقليد القابل ، ثم يقول : ... وإنما الحق ... هو الاعتقاد (الرد) شيئاً أصلاً ، وينظر إلى الدلائل ويسمي مقتضاه حقاً ، وتقليده باطلاً (٣٧) . أما الصورن المنهج

وسكنت فلها ثلاثة أحوال أحدها : أن تتبين وتقطع به ، ويتضاف إليه قطع ثان ، وهو أن يتقطع (الرد) بأن قطعه به صحيح ، ويتبين بأن بطله لا يمكن أن يكون فيه سوء ولا غلط ولا التباس ، ولا يجوز القطع لا في نفسه بالقضية ولا في نيته التي بسبب بطله ، ويكون فيه أمنا مطمئناً فاعلمنا بأنه لا يتصور أن يتغير فيه رأيه ، ولا أن يتغير على دليل فاق قلب منه فيغير اعتقاده ... ومثال هذا العلم قولنا أن الثلاثة أقل من الستة ، وأن شخصاً واحداً لا يكون في مكانين ، وأن شخصين لا يجتمعان في موضعين ونظائر ذلك (٣٨) .

ومطابقاً لهذا يرى ديكارت أن البشر العقل لا ينفك عن متابعة العلم العقلي . وأيضاً فإن ديكارت يرى أنه يجب على الفرد في أثناء البحث عن الحقيقة أن يرتض كل شيء لا يكون له يقين وضوحاً مطلقاً . يقول ديكارت في كتابه : ... ولكن ما دام العقل يقتنعنا من قبل بأنه لا ينبغي أن نكون أقل حرصاً على الاعتداع عن تصديق الأشياء التي لم تبلغ مرتبة اليقين التام ، منى على الاعتداع عن تصديق الأشياء التي طرح في بيئة الفساد ، فيكفينا لرغبتها جميعاً أن نيسر إلى أن نجد في كل واحد منها سبباً للشك (٣٩) .

وهذا لا يعني أن كل علم يمكن أن يشك فيه يجب أن يعتبر من ياديه الأمر خطأ ، بل يعتبر في هذه المنطقة من التأمل الفلسفي غير مؤسس تأسيساً كاملاً .

(٣٦) شك الظن في ٥٥ ، الظن أيضاً الشخصي في ١٩ وما بعدها .

(٣٧) الترجمة العربية للكتاب في ٧٠ ، ١٤ ، AT IX p. 14 .

(٣٨) الظن ١ ، AT VII p. 336 .

(٣٩) الاقتصاد في الاعتقاد في ٤٤ ، الظن أيضاً ميزان العقل في ٤٤ .

والواقف التصنيفية لحرارة الشك الديكارتية
 - كما عرضت في « التاملات » - نجوما جميعها
 عند الغزالي مع اختلاف يسير : وإذا جاز لنا
 أن نرسم الشخص الإنسان بدائرة فإنا يمكن أن
 نقول : أن حركة الشك تبدأ إلى حد ما عند
 محيط الدائرة ، عند شهادة الحس التي تتدفع
 بعد ذلك في النهاية إلى مركز الشخص حيث
 يجد كل بلن لدى الإنسان جلوسه .

ويشترك الفيلسوفان - كما سبيل أن يتنا -
 في ذات البداية للتشكيك إرادتهما بملققة لمرده
 الحقيقة - وفي نهايت وعم يسيران في الطريق
 الذي يتودعهما إلى الشك المطلق حتى يصلوا في
 النهاية إلى نقطة التخلي التام على هذا
 المسلك .

والشك الأساسي لحرارة الشك عند الغزالي
 وفيه يتناول واجبنا ونحن نسبح عند كل مناجاة
 الرب بعبادة الشك وهي : « الشك في المعارف
 الحسية ثم الشك في المعارف العقلية الأولية ثم
 في النهاية الشك في الواقع كله على الإطلاق »
 وما يتعلق بذلك من حجة المدام - ونفسور
 شيطان مغرور أو الله مفضل - أنه الشك العقلي
 في كل شيء وفي معرفة كل شيء ، وطوال ذلك
 في وجود كل شيء - أنه الشك الذي لا ينس
 في اتجاه الشك لا على الشك فيه فقط .

والصورة التي عرض بها كل من الغزالي
وديكارت الشك النهجي ليست بالتأكيد من
نيل المصادفة : بل أنها لتسمح باستخلاص
 نتائج معينة - لقد عرضنا شكنا في صورة
 أخبار عن تجربة شخصية - وهذا يصور إجماعا
 في الفلسفة على أنها قبل كل شيء فلسفة :

لشك كما عاينه الغزالي بنفسه بكل نتائجه
 إلى أن أمكنه التخلي عليه بعد صراع عنيف ،
 أي صالحيه في الشك النهجي ، فقد تعرضنا
 بعد زمن غير قصير من تجسيره ، وذلك في
 كتابه « الشك من الضلال » .

وأما العرض الديكارتى لحرارة الشك
 نراه في « التاملات » ، وذلك لأن الشك الذي
 تحدث عنه ديكارت باختصار في كتابه « المقال »
 يمكن أن يعتبر إلى حد ما مجرد اختبار أولي
 من الشك ، وذلك أساساً على ملاحظة ديكارت
 نفسه على هذا الكتاب كله (١٦) . ولم يعد
 المبدأ في « التاملات » وسيلة من الشك كما كان
 الحال في « المقال » بل دعا ديكارت في « التاملات »
 إلى الشك « وعرض الضرورة منهجية في
 استقلال - وما واثبات في « المقال » من الشك
 في صورة غير شخصي نراه في « التاملات »
 يرفع إلى عرض نموذجي الشك ، الشك الذي
 يصبح ميتافيزيقياً ، ويحتاج إلى زمن أصغر
 لمعارضته : ولهذا يقول ديكارت في مبدؤيه على
 « الافتراضات » أن الشك يجب أن ينفذ من
 جانب الغزالي في الاستقلال (١٧) .

ولذلك لأن الشك الفلسفي الذي يمارسه
 الفرد بنفسه هو فقط الذي يمكن أن يتولد إلى
 بلن حقيقي ، أي إلى بلن ميتافيزيقى يتحدث
 من أصناف الشخص نفسه حيث لا يستطيع
 مجرد الإجابات العشوائية أو مجرد الشخص
 العقلي أن يصل إليها . ولهذا أكد كلاً
 الفيلسوفين الأهمية العارسة للبلن الذي لا
 يكون فقط بلناً موضوعية - بل يكون أيضاً
 في الوقت نفسه بلناً ذاتياً ، أي بلناً يستولى
 على الشخص - ومن أجل ذلك دعا الغزالي
 وديكارت إلى اتخاذ النهج الفلسفي الذي يتناول
 في الشك النهجي والتحليل الفلسفي :

فالفرائي يتحدث في « معيار العلم » أثناء مناقشته لمشكلة المعرفة عن خداع الحواس ، وأنه يمتنع لذلك من مثل أن الحواس تسبب الشمس على أنها صغيرة جداً ، وأن الكواكب تبدو لها وأنها دائرية مثلاً ، على بساطة القول ، في حين أن العقل يبرهنه يعرف أن فرض الشمس أكبر من الكرة الأرضية ، وأن الكواكب أكبر مما تبدو لنا . . . الخ (٢٢) .

فإذا قلنا ما عرضه الفرائي هنا في « المعيار » بما عرضه بعد ذلك في « المنطق » فلنا نجد أنه لا يقتصر في « المنطق » على ذكر مشكلة خداع الحواس ، بل يرد على ذلك مبيناً كيف أن خداع الحواس قد دفعه إلى التشكك في المعرفة الأساسية على الإطلاق .

وهنا يرد الفرائي لنا في « المنطق » أن الحواس الطبيعية لا تتحرك ، بل هي ثابتة . . . ذلك لأن المعارف الحسية جميعها غير يقينية ، ولذلك فلا نعدل علماً حقيقياً . يقول الفرائي في ذلك : « من أين الثقة بالمحسوسات والمواعاة حاسة البصر وهي تنظر إلى العقل فتراه ، ولها غير متحرك ، وتحكم بنفي الحركة ؟ أم بالبحرنة والمساعدة بعد ساعة يعرف أنه متحرك وأنه لم يتحرك دفعه بشيء ، بل على التمرج ذرة ذرة ، حتى لم يكن له حالة وقوف . وننظر إلى التركيب تراه صغيراً في مقدار ذراته ، ثم الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض في القدر . هذا وامتناع من المحسوسات يحكم فيها حاكم الحس باعتكافه ، ويلقيه حاله »

والها هنا مشكلة عقلية شخصية ، وأنها لا تتعلق في مجرد الحصول بطريقة غريبة على قضايا وبراهين (٢٣) .

وقد ادعى الطابع الشخصي فيما يردنا لاظهارها قوة اقتناع لا يستطيع أن يوصل إليها المناقشات المجردة الخاصة . . . ونسوق ذلك فيما يلي في القام الأول تحت الفرض على الاحتفاء بما وتشجبه على سلوك سبيل التشكك حتى يمكن التغلب عليه أولاً . ومن خلال تجربتهما يبينان إمكانية التغلب على التشكك . وهذا ما يقصده الفرائي حين يقول بعد عرضه لمهجم التشكك : « والقصد من هذه المناقشات أن يعمل كمال الجدي في الطلب . حتى يتلقى إلى طلب ما لا يطلب » (٢٤) .

والها ما وصل البحث إلى هذه الحقيقة التي لا يمكن أن طلب لم يعمس أنه كوني بل وجدنا في نقطة اتسع نهاية لكل شيء جديد ، التشكك الانتصار النهائي عليه .

(د) المعرفة الحسية : لقد رأينا أن الفرائي وبداياته لم يستطيعا التوصل إلى إجابة كافية عن سؤالهما عن حقائق الوجود ، ولذا تحول هذا السؤال إلى سؤال آخر من ناحية العلم . ولأن تقدم المعارف الحسية في القام الأول على أنها علم مباشر . ولكن هذه المباشرة وسهولة الفهم لهذه المعارف – كما يبدو في الظاهر – يخفي خلفها منذ النظرة القريبة . وذلك لأن التبرير بين أن المعرفة الحسية خاضعة لأوهام وضلالات .

(٢٢) الفرائي في ذلك أيضاً يفتش في التراجع الذي سيحدثه الفهم إلى جوف ، في ١٦٤ من ١٦٤ ، الذي يؤكد على قوة محدودية التجربة الشخصية كالقصة : فقولنا على سبيل المثال . . . من يرى امتلاك العقيلة قائم يجب عليه أن يتجنبه من البعد . . . أن المعاصر يستطيع فقط أن يبين شروط المعرفة بوجوده الشرط يجب أن يتفاد أي في نفسه يتفهم . وأن يقرى لهذا (العقل) حياته العقلية بكل نشاط . ويعتقدون أن المعرفة من أنفسه بدون أن يحتاج إلى عقل فيه الفهم » .

(٢٣) المنطق ص ٦٥ .

(٢٤) معيار العلم ص ٦٤ .

لا المعرفة المستمدة من مصدر مؤنكس. وفي قابل التلك افلافا .

وهكذا يتحول القوالي من هذه المعارف الحسية التي يلمس مدى بين المجموعة الثانية من المعارف وهي المعارف العقلية الأولية . فيبعد أن بين أن المعارف الحسية قابلة للتلك أراد أن يعتبر الياديه العقلية في مسدى شريعته . أن أوليه وبين الياديه العقلية يبدو في ياديه الأمر غير قابل للتلك افلافا . وهذا ما يعنيه القوالي حين يتساءل : من يستطيع جدا أن يتلك مثلا في العقائسك الرياضية والعقلية مثل أن العشرة أكثر من الثلاثة وأن الترس لا يسكن أن يتصف بصغيرين متشاكلين في وقت واحد . . الخ (٢٨) .

ولكن ينضح الآن أن التلك في المعرفة التي بها هيوجه في مجال المعارف الحسية - يجد نفسه قادرا على أن يتخطى هذا المجال ويواجه مجالات أخرى خروفا . ولا يستطيع مجالس العقلية العقلية أيضا أن يتسحب من أيسر هيوجه . ويصور القوالي ذلك قائلا : « فقلت الحسوسات : لم تكن أن تكون لتلك بالعقلية كفتك بالحسوسات » . وقد كنت وأنا في . فجاد حاتم العقل فكذبني ، وأولا حاتم العقل كنته استلهم علي تصديقي ١ : (٢٩) .

أن التلك الذي وجد في نايما مجسبال المعارف الحسية لقاط هيوجه كافيصة غير قادر على أن يتجه مباشرة إلى مهاجمة المعارف العقلية الأولية ولكنه يستطيع هنا أن يطن

العقل ويخونه فكذبا لا سبيل إلى مذاقته . فقلت فدرطلت التلك بالحسوسات أيضا : (٣٠) .

وفي هذا الصدد يقول ديكارت أيضا : « كل ما نلقينه حتى اليوم وأنت يا أمسك بأنه أمسك الأشياء وأولها عند التلك من الحواس أو بوصافة الحواس . غير أن جريته حسده الحواس في بعض الأحيان فوجدنا خفاية : ومن الحكمة أن لا نطمئن كل الأطمئنان إلى من خدمونا ولم نرنا واحدة » (٣١) . ثم يتحدث ديكارت بعد ذلك عن خفاية الحواس أحيانا فيما يتعلق بالأشياء الصغيرة جدا والبعيدة جدا عن متناولنا . ومثل هذا نجد حسده القوالي في كتاب « القستسكي » (٣٢) حيث يشير إلى أن خفاية حسية البحر ينشأ بسبب أن هناك عقبات تظهر في حالة ما إذا كان الشيء بعيدا جدا أو قريبا جدا عن متناولنا . كما أننا نجد مثال الشمس والكواكب عند ديكارت أيضا حيث يقول أن لديه فكرة متشابهة من الشمس اعتمادا على مصدرها الحواسي والأخرى مستمدة من أدلة علم التلك (٣٣) . كما يشير في موضع آخر إلى أن من التريب أن لبيب تسعة صغرى لا يحدث على هيئة التراب أقل مما يحدثه التريب (٣٤) .

(هـ) المعرفة العقلية : لقد رأى كل من القوالي وديكارت ما نظروا عليه المعارف الحسية من خفاية وشكوك . ولهذا فسروا ونفضوا مبدئيا في أثناء بوصافة الترس البحث عن الحقيقة . وذلك طريقا للبعيد الذي يمثل في أنه لا ينبغي أن يعترف بصحة العلم اليقيني

(٢٨) التلك في ٢٩ .

(٢٩) الترجمة العربية للتلك في ٢٩/٢٨ : التلك : AT IX p. 14 .

(٣٠) في ١٥ : التلك أيضا عند التلك في ٢٩ .

(٣١) الترجمة العربية للتلك في ١٢٢ : التلك : AT IX p. 38 .

(٣٢) الترجمة السابق في ٢٩ : التلك : AT IX p. 66 .

(٣٣) التلك في ٢٩ .

(٣٤) الترجمة السابق .

عدم عن طريق التماثل التالي : وذلك لأنه حتى وجود الأشياء (تلك الأشياء التي كانت لا تزال حتى الآن تبدو بطريقة ما موجودة رغم التشكك فيها) لم يعد يستطيع البقاء أن يتسحب من تيار الهجوم المدبر للتشكك . هذا التشكك الذي يحيط هنا بكل شيء كان يمثل حتى الآن الثروة المعرفية كلها . والعجبة التي تلحق كل الواقع موضع التشكك تنبع من طاعنه الرؤيا منطقاً ، وتظهر عند الفرواني فيما يلي : « وأبدت (المحسوسات) أشكالها بلباس وقالت : أما تركنا عندك في اليوم لئلا نضل أم لا ؟ واعتقد لها بلباس واستقرأنا ولا تشك في تلك العدالة فيها ، لم نستيقظ فتعلم أنه لم يكن لجميع متعلقات أصلنا وحالنا » (٥٢) .

وبعد أن أورد الفرواني حجة المحسوسات هذه التي هي على أساسها يكون كل ما يراه الفرد في اليوم له حقيقة فقط في حالة النسيان - يطبق هذه الحجة دائماً على المعرفة الحسية والعقلية وينتقل إليها إذا كانت هذه المعارف أيضاً سادسة فقط بالنسبة إلى حالة اليقظة . ثم يدخ المحسوسات تستمر في اعتراضها : « ... لكن يمكن أن تطرأ عليك حالة تكون نسبتها إلى يقظتك كنسبة يقظتك إلى منامك ، وتكون يقظتك نوعاً بالاعتمادية إليها . فإذا وردت تلك العدالة لمثلت أن جميع ما توهمت يقظتك خيالات لا حاصل لها » (٥٣) .

إن هذه الطريقة التي تتمثل في أن حقيقة اليقظة تتم حالة اليوم بالكلية قد دفعت الفرواني إلى التساؤل عما إذا كانت هناك حالة أعلى ممكنة . . . أي حالة يقظة جديدة تكثيف بدورها حالة اليقظة العادية على أنها خفايا .

من نفس الطريقة غير مباشرة لكن بمسار من النقد . وهذا يحدث في أن التشكك لا يتسبب مباشرة عقلية فردية موضع التشكك ، ولكنه يضع العقل كله موضع التشكك وذلك بمساعدة (افلاطون الخارجية) . ومثل هذه التماسلات الخارجية تبدو ممكنة قياساً على هذه الحقيقة التي تتمثل في أن المعارف الحسية التي كانت تعتبر قبل ذلك واسعة قد انكسر أن موضع موضع التشكك من جانب درجة المعرفة أعلى منها ، وذلك عندما ظهر « حاكم العقل » مثلاً لهذه الدرجة الفشار إليها - كما سبق أن بينا ذلك - . ويظهر الفرواني عن ذلك بقوله : « فقل وراء إدراك العقل حالاً آخر إذا تجلى كذب العقل في حكمه ، كما تجلى حاكم العقل فكذب الحسي في حكمه » وقدم تجلي التشكك الإدراك لا يدل على استحالة » (٥٤) .

ومن خلفاً هذه النظرة المعرفة يتبع منطق لا يفرق له . إذ يبدو أن التشكك هو الذي يخلق لطائف من طريق هذه الأفكار التي منطق لا يفرق له نهاية .

أما ما يتعلق بإدراك ديكرات بالنسبة إلى التشكك في المعارف العقلية فنشير إلى أن هذا التشكك في المعارف العقلية يظهر عند ديكرات في ثلاثة وثيقة مع التشكك اليتاموسوني ، ولهذا فلي نتحدث عنه الآن هنا : بل سيأتي دور الحديث منه عندما نعرض لشكته « الآلة العقل don't mendac » عند ديكرات (٥٥) .

(٥٦) : الرؤيا : إذا كانت وحدة العالم فسيء انحلت من طريق التشكك الفلسفي إلى المعارف الحسية والعقلية إلى إجراء متفرقة تتمثل في خبرات خفائية وغير بلينية ، فإن هذه الوحدة تبدو الآن في تهدم تام ونحن إلى

١ (٥١) : المرجع السابق .

٢ (٥٢) : انظر فيما يلي فصل : التشكك اليتاموسوني .

٣ (٥٣) : التشكك ص ٣١ .

٤ (٥٤) : المرجع السابق ص ٣٦ وما بعدها .

أساس ثابت صلب العلوم مسيطراً على ديكارت حتى النهاية (٥٥) .

(٢) الشك الديكارتي : إن الشك الديكارتي هو الشك الذي استحدث منه هذا فلا عثرة ديكارت في صورة نموذجية ، ولهذا سابعاً يعرض ديكارت لهذا الموضوع لم يعرض بعد ذلك إلى التوازي فيه . فقد رأينا أن حجة القام ضد اليقين لديكارت على أولية ويلين الفضاء الرياضية ، ولكن يقين الفضاء الرياضية يشار ويعرض للشك عندما يفكر في أن الله - الذي يقبل ديكارت أن لديه استقلالاً واسعاً في فعله حسب

زمن طويل بأنه موجود - ربما قد جعل هذا العالم في وجوده غير موجود على الإطلاق وإن الإنسان لذلك يتوقع نفسه إذا لم يعرف ذلك . ويترك ديكارت في أنه - معلوماً هو مقتنع بأن هناك ناساً آخرين يظنون في أحيان كثيرة فيما يعتقدون معرفته معرفة كافية يقينية - ربما هو نفسه أيضاً عندما يشغل بالرياضة ، مثلاً معلوماً يتوقع الذين والقالة أو يحسب ما هناك خلقه . ويقول ديكارت أنه إذا كان يبدو أن هذا لا يتفق مع كرم الله ورحمته فانه لا يتفق مع كرم الله أيضاً أن يرى الإنسان نفسه أحياناً خاضعاً للخطأ والاضلال كما يستطيع كل منا أن يجد ذلك في نفسه . ويضاف إلى ذلك أن هناك كثيرين لا يعتقدون إطلاقاً في وجود الله . وهكذا يصبح واضح الضلال والخطأ بالنسبة لديكارت كما هو أيضاً بالنسبة للقرآن - داعياً إلى الشك في العقل ؛ غير أن ديكارت هنا لا يعتمد مثل القرآن فقط على خداع الحواس بوجه خاص بل يعتمد بوجه عام على كل ما يقع فيه الإنسان من ضلال وخطأ . ومن خلال لاملات ديكارت في الشك في وجود الأشياء والشك في العقلية العقلية الأولية توصل أيضاً إلى الشك المطلق في كل شيء . أنه الآن يرى - كما يقبل - أن في

وهذا يذكرنا بمسألة سبق أن عرضنا مسألة من الشك في المعارف العقلية ، هذا الشك الذي نشأ عن طريق واقع خداع الحواس . فقد كان الحديث هناك أيضاً عن احتمال وجود درجة أعلى للمعرفة فوق العقل إذا تبين كذبت العقل في حكمه . وهذه الفكرة يمكن أن تعود إلى خطوات لاحقة لها . وذلك لأن حالة اليقظة الجديدة هذه لا تجعل منها التبرير الديكارتي لها ، وإنما يمكن التفكير ثانية في حالة يقظة جديدة حولها وحالة أعلى منها ، وهكذا إلى غير نهاية .

أما فيما يتعلق ديكارت فإن تطور الشك منه بين خصائص مختلفة ، وذلك بجانب ما ليس إليه هنا من ذات البناء الأساسي الذي يتصل بوجه خاص في المزود إلى الرياضيات ، فالقرآن وضاعفاً بفعاله - مثل القرآن - إلى الشك في الواقع على الإطلاق . ولكنه يتناول المسألة من جانب آخر ، لا يتناول المسألة في التفكير في كيفية التعبير عن الحقيقة والنام . وبعد ديكارت أنه ليست هناك كلمات مؤكدة للتعبير بينهما ، فيحاول أن يوضح ما إذا كانت توجد هناك معارف عقلية صادقة سواء كان الإنسان تاماً أو مسدداً فقط . ويصل إلى رأي يتصل في أنه لا يمكن أن يقال شيء يقيني عن وجود الأشياء وذلك تكون علوم الطبيعة والفلك والطب طوعاً معرصة للشك القرآني فيها . ولكن العقل الرياضي التي هي مستقلة عن وجود الأشياء التي يتناولها بحث الرياضة تبدو لديكارت متسلطة على يقين لا سبيل إلى الشك فيه (٥٦) . ومن خصوصيات فكر ديكارت أن حجة القرآن تدفع إلى الحديث عن مسألة العلوم الأولية ، وهي مسألة رئيسية في نفسه . وذلك لأن العلم الذي يسعى إليه أصلاً ليس علماً جزيئياً بالمعنى الحديث ولكنه علم كلي عالمي يشمل على الجانب النظري والعلمي معاً ، وقد ظل الهدف المنشأ في خلق

الذي يمكن أن يحدث نتيجة لامتكان الاختراع من طريق السحر - وذلك عند تعريفه للعلم اليقيني حيث يقول : « الأساس من النقطتين يتبين أن يكون مقارنة اليقين مقارنة أو تطابق بالظهور بطلانه مثلاً من يقب الحجر لعباً والمصفاة تبيداً ، لم يورث ذلك شكاً وانكساراً - فإني إذا علمت أن العشرة أكثر من الثلاثة ، ظهر قال لي خاتل : 3 ، بل الثلاثة أكثر بديل إلى انقلب هذه المصفاة لعباً ، وقلها : وشاهدت ذلك منه ، لم الشك بسببه في معرفتي ، ولم يحصل لي منه إلا التمتع من كيفية معرفته عليه : فأما الشك فيما علمته فلا » (٩١) .

لكذلك يتحدث الفزائي في كتابه « محركات الفكر » (٩٢) عن اليقين الحقيقي الذي يجب أن يثبت أمام الشك الديداكتيقي ، ويذكر هنا أنه يشترط في العلم اليقيني عدم تأثره بأي شيء حتى أن العجزة النبوية - إذا فرضنا إما أن يربح أو يخسر يقين هذا العلم اليقيني - لا يستلزم أن يربح أو يفقد منه ، فهو حدث ذلك وفكر الشك في أن الله ربما قد كلفه شيء من أمرنا فإلى هذا العلم اليقيني ، فإن هذا الشخص لا يكون لديه حيثه في هذه الحالة يقين حقيقي بالمعنى المطلوب - كما يقول الفزائي - ، وفي « القصد » يتحدث صراحة عن فكرة الآلة التي يفشل عباده وباني التحديث من هذه الفكرة بمناسبة حوار بينه وبين أحد أرباب الباطنية حيث يشير باختصار إلى سؤال الاختلال - من جانب الله لعباده - قائلاً :

الامتكان الشك في كل ما كان يعتبره قبل ذلك صادقاً (٩٣) .

ويكمل ديكارت في أثناء تملّكه وبصحة من الحقيقة حريصاً على المبدأ للتشكك في الامتناع النظري من قبول الحقائق التي لا يستطيع أن يبرهن على يقينها - وذلك لأن كل ما يسميه الآن - كما يقول - لا يتعلق بالعمل ولكن بالمعرفة (٩٤) ولهذا يرفض ديكارت كل ما حصل عليه حتى الآن من علم ، ويريد أن يقر الشك وحده ، هذا الشك الذي يفرضه الشيء دعوى « الروح الخبيث *genius malignus* » أو الشيطان الخادع ، يقول في ذلك : « وأما فاسألتني أنه ليس الله وهو أرحم فأراحمين وهو المصدر الأصلي للحقيقة - الذي يفشلني » بل شيطان خبيث ذو فكر وبأس شديد قد استعمل كل ما أوتي من مهاراة لاختلالني » (٩٥) . وهذا الشيطان الخبيث يستبدل في أثناء

مواصلته لاختلالاته بالآلة الممثل للظواهر الطبيعية (٩٦) وهو في الواقع مساوياً لـ « الآلة » . هذا الآلة الفصل الذي يتدرج الإنسان ويخسر له مجرد عالم خيالي على أنه حقيقة واقعة .

إن ما يسمي هذا بالشك الديداكتيقي (٩٧) نجده أيضاً عند الفزائي ، غير أنه في بادئ الأمر لم يشر إليه صراحة في خلال عرضه للنهج الشك المطلق في « القصد » .

نقد أشار الفزائي في « القصد » إلى الشك

(٩١) الفز في الله : AT IX p. 17

(٩٢) المرجع السابق . في ما ذكره ديكرت هنا T يتعرض مع سمية الحصول على علم كل شغل التامتين النظرية والعملية . هذه T يشار بحث من الأساس الذي يبرهنه هذا العلم ، ونحن نجد هذا الأساس فسيكون أساساً العلم الشامل الجانب النظري والعملي معاً .

(٩٣) المرجع السابق ، راجع الترجمة العربية لاختلالات في ٩٨ .

(٩٤) الفز في الله : AT IX p. 19, 21, 22, 28

(٩٥) راجع : AT IX p. 172, 460 ; VII p. 28

(٩٦) القصد في ٩٦ .

(٩٧) صمد الفز في ٩٩ .

٥ وسؤال الاضلال وحصر تحرير الجواب عنه مشهور ٥ (٢٢) .

لما تفصيل هذه المسألة يذكره القرآني في مؤلفه الآخر وهو « الاقبيس» في الاثنا عشر ٥ ويحدث ذلك في مناقشة النبوة والمعجرات النبوية . وعبارة القرآني هنا هي : ٥ ... فبعد انهم رأوا الله تعالى بأنهم وسعوه بالافهم وهو يقول : (هذا رسول ليخبركم بطريق سعادتهم وسقارتكم) فما الذي يؤمنكم انه الهى الرسول والمرسل اليه ... فم تعلم صدقته قطعه ليس علينا ليقوتنا ويكفينا (٢٣) .

وحل هذه المسألة - التي صاغها القرآني هنا صياغة لوية - بجده في ان الله لا يكذب حيث يقول : ٥ والجواب ان الكذب مأمور عليه ٥ (٢٤) .

ان الشك المطلق عند القرآني في قدرات العقل الذي منح للانسان لم يخلط قط مع طريق التعامل في المعارف الجديدة التكنولوجية ومن طريق التقدم ، بل انه قد جعل أيضاً على مسلكه من طريق ما اشير اليه سابقا من احتمال وجود درجة أعلى للمعرفة فوق العقل ، أي حالة نقطة جديدة تبطل المعارف العقلية وتكفيها ؛ بجانب الإشارة الى نوع من المعرفة أعلى بعد الموت - وهذه الفكرة لا نجد لها تسجيلا عند ديكرت في مرشد لهذا الموضوع . فمنا يمكن من انفسنا طبيعة جوهرية الفكر القرآني ٥ اعتمد على الشكالة بالتصوف . (وهذا يجب ان نقت النظر الى ان القرآني - الفكر الجاد - قد اشتغل أيضاً بالتصوف بمساعدة العقل) (٢٥) . وهكذا نجد في كلمة

ما سبق ان القبيس» عنه من حالة النقطة الجديدة التي اذا وردت كشفت عن ان جميع ما نؤمنه اليه بقله خيال لا حاصل له - اجده يقول : ٥ : ولعل تلك الحالة ما تدعيه الصوفية انها حاليهم : لا يزعمون انهم يساعدون في احوالهم التي لهم اذا غاصوا في انفسهم واعبرا عن حواسهم امور الا لا يوافق هذه الحقائق . ولعل تلك الحالة هي الموت ، الا قبل رسول الله صلى الله عليه وسلم : الناس يام عباد ماوا تشبهوا . فقل تلك الحياة الدنيا نوم بالاصابة الى الآخرة . فاما مات (المرء) خبرت له الاقياد على خلاف ما يساعد الان ٥ وقال له عند ذلك : فكشفتنا منك غطاءك فبصرتك اليوم حديد ٥ (٢٦) .

ان القرآني لا يتحدث هنا أخيراً عن إمكانية نوع من المعرفة أعلى بعد الموت ويروى في هذا الصدد الحديث الشريف ويتحدث عن الصوفية والقبلي من القرآن ، قائلاً بفعل ذلك استكمالاً لتأويله . فالخبرات والمعارف الحديثة ليست خارجة عن النطق الذي يعبرس فيه التحليل الفلسفي .

والآن وبعد ان عرفنا ونأقشنا بالتفصيل كيف نعد القرآني وديكرت الشك الفلسفي النطق بكل نتيجته ، نريد ان نبين في القسم الثاني من هذه الدراسة كيف يمكن فهم الشك - بطريقة فلسفية - على هذا الشك الفلسفي الشامل ٥ وكيف حصل بذلك على التأسيس للنطق العقل .

(٢٢) الفكر في ١١٦ .

(٢٣) الفكر في الاثنا عشر في ١٠٩ .

(٢٤) الرجوع السابق .

(٢٥) cf. Zakaria, op. cit. p. 12 & 13 ff .

(٢٦) الفكر في ٢٢ .

العلم الفيزيائي بأنه ذلك العلم الذي لا يتناول فقط
أشياء أو أشياء ، بل فوق ذلك يعزل أيضاً أية
إمكانية لتلك الأشياء على الإطلاق .

يقول الفيزيائي : « تم طمئت أن كل ما لا انتمى
على هذا الوجه ، ولا انتمى هذا النوع من
البين » فهو علم لا علاقة به ولا أمان معه ، وكل
علم لا أمان معه فليس يعلم يقيناً » (14) ولكن
التأكد المطلق قد بين أن العقل لا يستطيع من
فاته أن يعطي لأحكامه هذا البين المطلق . ولهذا
قوله يقول أن علما حقيقيا يبدأ الفهم المباشر
إليه غير ممكن . ولكن الفيزيائي يريد أن يفسر
بمقاييس الحقيقة التي وضعها ، والتي بناء عليها
لا بد أن يكون العلم التحليلي يقيناً على الإطلاق .
رغم أنه يعرف الآن أنه لم يعد لديه - طبقاً
لنفسه المقيدة - علم له هذه الصفة .

ومع ذلك فالفيزيائي في بحثه عن الحقيقة لا
يتركها أبداً بل يبدئه أنه يستطيع أن يجد
« على هذا العمل عقل في بداية الأمر
سجيرة » . ويرجع الفيزيائي ذلك إلى أن
الفرقة الحقيقية الأولية التي يبحث عنها ، لا
يمكن إزالتها إلا بمساعدة معارف عقلية أولية
وهي تلك التي يبحث عن يقينها ؛ وبعبارة
أخرى فإنه - بناء على هذا الشرط - لا يمكن
الفرء أن يصل إلى الهدف المطلوب إلا بعد أن
يكون قد حصل على هذا الهدف . ولكن هذا
يحتاج لتألفها وتبنيها لمهمة غير ممكنة .

ويصف الفيزيائي نفسه في أثناء هذه الفترة
- عندما اصطدمت لراة الحقيقة العقلية لديه
بالتأكد المطلق ، وعندما بدا أنه لا يمكن
الجمع بينهما - بأنه متوسطي . بدون أن
يكون في الحقيقة متوسطياً . وذلك لأن
لراة الحقيقة العقلية لديه قد حالت بينه وبين
الوسطية . ويقول في ذلك : « فلما غطرت
لي هذه الخصائص ، والتحدث في النفس ،

ثانياً : التأسيس المنطقي للعقل :

مقدمة :

قبل أن ندخل كيف عرض الفيزيائي وديكارت
التعليق على الشك التحليلي الذي مارسه حتى
النهاية ، ينبغي أن نشير إلى أن الشك المنطقي
نفسه يتضمن يقيناً على الحقيقة ؛ إلا أن هذا
نفسه الخطأ - الترتيب المنطقي - وهو المصغود
(transcendental) الحاسمة وهو المصغود
إلى الأساس المنطقي لكل ما هو مشروط
ومحدود ، ومن أجل ذلك مرشدة للتأكد ،
فالتأكد إذا فقد بكل نتيجته يستطيع أن يتكرر
كل الواقع ، لأن الواقع نهائي ومحدود وغير
محدود . هذا الشك يحصل بالضرورة في
النهاية إلى ذلك الوجود الذي منه ينشأ كل
وجود محدود ونهائي ووجود ، أي يصل إلى
وجود الله المنطقي .

وقد قام كل من الفيزيائي وديكارت بتجربة
الخطوة الترتيبية المنطقيّة والخطوة المنطقيّة
أما هو فقط في الطريقة التي يربط بها العمل
الحاسم لشك الحقيقة . وذلك لأنه في حين
أن وديكارت في « دلائله » قد ناقش العمل
بأنفسه وتفصيل ، فإن الفيزيائي قد عرض العمل
في « المبدأ » - الذي هو عبارة عن إمبراطورية -
بالتفصيل شديد ، بل صورة ليحصل تفسير
العمل صعباً . ولهذا سنتسعين بملاحظات أخرى
الفيزيائي بجانب « المبدأ » التي ندم تفسيرنا
الحل الذي توصل إليه . وسنتطرق
من خلال هذا البحث ما لحل - الذي وجدته
الفيزيائي لشك الحقيقة - من أهمية حاسمة
بالنسبة لفكره الفلسفي ، ولكن هذه الحقيقة
قد قلت أو أسوء لهما حتى الآن .

الحل الفيزيائي

(1) عرض الفيزيائي للحل : لقد عرض الفيزيائي

يقبل في طريق بحثه من العقيدة الا علمنا
بقربنا منطقاً . ونفساً من ذلك يؤكده الغزالي
هنا ان الحل لم يكن نتيجة اداة نظرية ، وانه
- نؤكد ذلك - يمكن ان توجد اكثر الحقائق
لا من طريق اداة منطقية . وانما فقط بواسطة
هذا النوع . فلما حاول المرء تفسير العمل
تفسيراً فلسفياً من خلال تلك التجهيل العقلية
فقط فانه يكون من الصعب تجنب التفسيرات
الخاطئة . وذلك لأنه يمكن ان يتبادر الى ذهن
تفسير النوع تفسيراً حورياً او حسابياً .
ويضاف الى ذلك ان الغزالي قد أكد ان الحل
لم يكن « بنظم دليل وترايب كلام » . وهذا
كأنه يعني بوصف العمل بأنه لا عقلى او صوري
او حالة شعورية غير محددة . وهكذا من
التفسيرات التي قد حدثت فعلاً حتى الآن .
وهذا قلنا سنناقش فيما يلي التفسيرات
الثلاثة لحل مناقشة مقدمة في الفصل الثاني

أ- ب- وسيصبح القاري من خلال هذه
المناقشة ان لا يمكن تفسير الحل بهذه الطرق
التي هي « او سنعرض بعد ذلك مسأ
المقدمة في نقرة التفسير الوحيد الممكن مدعياً
بالادلة القوية التي نورد ما توصلنا اليه وذلك
في الفصل (ج) .

(ب) نقد التفسيرات السابقة حتى الآن :

لقد حاول البعض (١٠١) يبين « الجسبات
الفلسفي » الحل مدعياً ان الغزالي قد توصل
اليه بطريقة منطقية . فالغزالي قد صرح
- كما يقول هذا البعض - ان القياس العقلي
يجب ان يوجد في نقطة مغتصم السر الى ما لا
نهاية في سلسلة السببية . وذلك يحدث بان
تكون النقطة وما قبلها وما بعدها مبادراً معا
لا يمكن معرفته . ولكن هذه المحاولة لتفسير
الحل تفسيراً منطقياً لم توضح هذه النقطة

حاولت بذلك حلاً عظيماً ، الا ان يمكن
دفعه الا بالدليل . ولم يمكن نصب دليل الا
من تركيبة العلوم الاولية . فلما لم تكن مشكلة
لم يمكن تركيبة الدليل ، فاعطى هذا الداء
وقام نظرية من شعوب آنا جميعاً على مذهب
المنطقية يحكم الحال لا يحكم المنطق
والحال (١٠٢) .

ان الامر الذي يجب ان يوضع في الاعتبار -
عند مناقشتنا التالية للتعبير على التمسك - هو
ان الغزالي قد ثبت على موقفه الذي يتحمل
في البحث عن حل لمشكلته من طريق العقل
- ولم الاستحالة الظاهرية - وليس عن اي
طريق آخر . والحل الذي توصل اليه الغزالي
اشيراً قد جده - كما سنبين - من طريق
العقل . وان كان لم يصل اليه ايضاً عن
طريق استدلال منطقي كما استدل اسفل وجوب
ذلك .

ان ازمة فكرة التي ينبغي اننتها الى التمسك
الحقيقي ، والتي وصلها بها عرض ، قد جاءت
- كما يقول - « حتى شغل الله تعالى من ذلك
المراس » ، وحدث النفس الى الصحة والاستدلال
ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موافقاً
بها على امن وثيق ، ولم يكن ذلك بنظم دليل
وترايب كلام . بل بنور قلده الله تعالى في
الصبر ، وذلك النوع هو مفتاح اكثر العارفة
لمن ظن ان الكشف موقوف على الآلة المعروفة
لقد سبق رحمة الله تعالى الواسعة (١٠٣) .

ان الذي خلفت النظر ابتداء في هذا النص
هو حديث الغزالي هنا - في ايجاز شديد -
من الله وعن النوع . وهو حديث يبدو لأول
وهلة بدون مبرر . وذلك لان الغزالي اراد الا

(١٠١) الفقه ص ٢٢ .

(١٠٢) الفقه ص ٢١ .

(١٠٣) انظر في نقد بحث الدكتور عمر فروخ للشهود : « ابو حامد الغزالي في الفكر في القوة الخامسة لبقائه »
ص ٢٢٩ وما بعدها .

أيضا على أنه لا يمكن ، ولكن بدون أن نيسر
جائبا صوتيا خاصا .

● **التفسير الصوتي (١٠٦) :** فريدا على أنه
أولا أن تناقض رأي المجموعة الأولى تقاسما
تقدبا ، ولحين تناقضه وعدم طوره فلسفي
القياس أمام النقد .

أما أن الحل لا يجوز أن يفهم طبعاً صوتياً
لذلك يمكن استنتاجه أيضاً من تحليل «فريق
لما في » «الفرد » نفسه . وهنا يجب أن نضع
من ياديه الأمر أمام الحقيقة أن «الفرد » يعنى
ألا مرشدا حقيقيا أيضا لحياة الفرائي وتطوره
العلمي (١٠٧) . فلا توجد أية أسباب يمكن أن
تشتك بصورة جدية في صديق ما مؤسسه
الفرائي .

إن محاولة فهم الفرائي تعتمد اعتمادا بياض
خارجية من التفسير الموضوعي لتطوره
العلمي (١٠٨) . وجعل «الفرد » بهذا في حقيقته
معرفة التشكك - محاولة لا يمكن تبريرها .
والاعتماد بان «الفرد » قد كتب فقط على نمط

التي يمثل المفاهيم العقلية . وتفسير التحليل
الذي تفرجه هذه المحاولة غير كاف من وجهة
النظر الفلسفية .

وبصرف النظر عن هذه المحاولة فإن
التفسيرات التي حدثت حتى الآن للحل الذي
توصل إليه الفرائي يمكن تقسيمها كالتالي
مجموعتين :

المجموعة الأولى (١٠٩) تمثل الرأي الذي
يذهب إلى أن هذا الحل « عمل يائس لفرع
لم يبق المسألة طريق غير أن يرمى بنفسه في
المضيق المتصوف » (١١٠) . وهنا لا يراعى الفرق
الفرق بين التشكك الأولي والتشكك الفلسفي .
وهنا يرمى بالتفسير الصوتي للحل أن الفرائي
قد تحول - كما هو معروف - إلى التصوف .
ولكن الانتقادات إلى هذين التفسيرين لا يمكن
التور ، وهو صورة تستخدمه أحيانا المتصوف
ولكن الانتقادات إلى هذين التفسيرين لا يمكن .
وذلك لأن هذين التفسيرين يمكن أن يفسر
يجب - كما سنرى - أن تفسر تفسيراً آخر .

أما المجموعة الثانية (١١١) فالتا تفسير الحل

(١٠٩) من بين معانيها كل من : Gershen, Macdonald, Frick

Frick, op. cit. p. 73 و (١١٠) .

(١١١) من بين معانيها كل من : Askari, Abu Ridah, Wari

(١١٢) انظر أيضا : « حقائق أمين في كتابه من بشارت الفلاسفة (١٩٨٦) - ص ١١١ » حيث يرى أن التشكك العقلي
عند الفرائي قد انتهى إلى حلق من الفرائي الصوتي .

(١١٣) يرى هذا الرأي أيضا كل من : - زكي مبارك (الاعتقاد عند الفرائي من ١٩٤٠ - ١٩٤١) :

Macdonald, D. B. : The Life of al-Ghazali.

JACS XX, New Haven, 1899 p. 75 ; Abu Ridah, M.A.A. : Al-Ghazali und seine Weiter-
legung der griechischen Philosophie. Madrid, 1932, p. 30 ; Asim Palacios, M. : Alghazali,
Dogmatism, Moral, Asceticism. Zaragoza, 1931, p. 133.

(١١٤) انظر الفلاسفة التي تبناها Gershen في هذا الاتجاه في بحثه عن حياة الفرائي وبشارت :

Über Ghazali's Leben und Werke, Berlin 1929, p. 293

قد وافقها Macdonald, op. cit. p. 98 وأخبرها من اتجاهية الموضوعية لا أساس لها .

الغزالي في ذلك الوقت الفكر أهمية كبيرة ، ولهذا لم يأتها أيضاً في ذلك الوقت على أنه اتجاه قد يرمي - في نظره - على شريعته ، بل كان التصوف بالتبعية له منزلة مثل الاتجاهات والتعاليم الإغريقية التي كانت منتشرة في عصره (١٨٧) .

وبعد أن وجد الغزالي حلاً لأزمته التي استعرت شعوبه ، وأصبح بعد الحل حليماً فقط على المبادئ العقلية التي عرفها قبلها ، اتجه للكشف الحقيقة في تعاليم الاتجاهات القائمة ودرس أيضاً التصوف - كما يقول - على أنه الاتجاه الرئيسي الرابع والأخير دراسة حقيقة صليبية - وقد نورد الغزالي نتيجة لهذه الدراسة - بعد أزمة نفسية عذبة - التحول إلى التصوف وممارسته عملياً ، وذلك لأنه رأى أنه يحتاج إليه - لأسباب دينية - أن يترك اتجاهه السابق العالي - وهذه الأزمة الثانية التي استعرت شعوبه نتيجة لتبنيها من الأزمة الأولى التي نشأت بسبب الشك الفلسفي - قد حسمت قبل وقت قصير من مغادرته بغداد (١٨٨) . فلماذا ما رحنا نقدر بيان الغزالي لهذا بتطويعه بدلاً من تضييقه ، ذلك على كونه المؤكد دائماً في الزمن الواقع بين الأزمتين ، فإنه يمكن أيضاً

متغلب وتخطي وليس على نظام تربوي زمني (١٨٩) ، أودع لا يمكن دمجها إطلاقاً ضمن طريق القول الغزالي ، ولا يمكن له أن يثبت أمام النقد ، أن هذا الزعم يستلزم بوجه خاص على حكايات القارئ من أن الغزالي استلزم تشاك في حقله في جو صوفي يلزم أن يكون قد ارتقى في حقله الاتجاهات الصوفية (١٩٠) . وهذا يعني أن الغزالي قد أعطى لنا في «النقد» بياناً خاطئاً إذا ما أدرك أنه أيضاً قلب العمل (١٩١) - أي في أثناء اشتغاله الفلسفي لنظم الاتجاهات الرئيسية الأربعة في عصره - بالاشتغال بالتصوف بتعمق ، وأنه نتيجة لهذه الدراسة قد نورد الأبعاد إلى ممارسة التصوف - ولكننا نستطيع أن نرد على ذلك بما يلي :

(١) أن روايات التاريخ طبقاً لما نورد من التجارب والدراسات التي نوردتها في كتابنا عن الغزالي - روايات ذات طابع حداثي فيه - فضلاً عن أنها مختلفة إلى حد كبير بالأساطير (١٩٢) .

(٢) لو سلمنا أن الغزالي قد اشتغل حقيقة بالتصوف أحياناً في وقت مبكر ، سلمنا اشتغل بكل النظريات والاتجاهات المباعدة في عصره (١٩٣) - فإن التصوف لم يكن له عند

(١٨٨) من بين حقائق هذا الاتجاه Wasi في كتابه ٢ ، p. 30 ، Macdonald Edinburgh 1963 .

(١٨٩) وأيضاً : A History of Muslim Philosophy ، p. 590 ، وفي ص 68 .

(١٩٠) انظر في ذلك كبريتي في كتابه من الغزالي حقله باريس ١٩٠١ ص ١٥ وما بعدها - وأيضاً تاريخ فلسفة المسلمين الصادر في ١٩١٠ .

(١٩١) تجربة في العدم ما بين عام ١٩٥٥ و عام ١٩٥٤ في الفكر أيضاً : Abu Rida ، op. cit. ، p. 6 .

(١٩٢) انظر في ذلك أيضاً : Macdonald ، op. cit. ، p. 58 .

(١٩٣) يتحدث الغزالي نفسه عن انقطاعه بكل هذه الاتجاهات منذ أن رافق البلخي . راجع النقد ص ٧٦ .

(١٩٤) انظر في ذلك أيضاً : Abu Rida ، op. cit. ، p. 10 .

(١٩٥) بذلك الأزمة الثانية في الفكر راجع في عام ١٩٥٤ . راجع النقد ص ١٩٧ .

لقد ذكر الفرائي أن الضروريات العقلية قد جاءت - من طريق العمل - مقبولة دونها بما ، وقيل ذلك عرفه العلم الحقيقي بأنه علم بطني مطلق لا يمكن دوافعه - ولهذا فلا يمكن أن يستلزم العمل على مجرد احساسات صوفية أو ما عداه من احساسات لاقطية ، أو يستلزم في اعتقاد مأخوذ من أي مصدر له حجية ما .

أما أن يكون مفهومها أيضاً لها ما قدم الفرائي هنا - من ناحية - خلاصتها صوفياً ، ومن ناحية أخرى يؤكد أنه قد توصل من طريق العمل إلى يقين حقيقة الطوائف العقلية الأولية ، وليس إلى يقين حقيقة التصوف - أن الفرائي - في الوقت الذي حدث فيه العمل - لم يكن قد قرأ بعد أن ينتج إلى التصوف - فقد بدأ بعد العمل - في القلب بعد أربع أو خمس سنوات من ذلك على الأقل - في دراسة

التصوف دراسة منتقدة ، كان من نتيجةها أن عليه أن التصوف زمارة صلياً ، ولكنه قبل هذه الدراسة لم يكن يعلم بعد أنه سيجد في التصوف الطريق السليم الذي يبحث عنه ، ولا لم يكن في حاجة لأن يدرس قبل التصوف - كما يروي لنا - الاتجاهات الرئيسية الثلاثة الأخرى - أن الاثنين اللذين ماتهما الفرائي يجب فصلهما زمانياً كما يجب التمييز بينهما زمانياً - فالأزمة الأولى قد حدثت عن طريق شكه في المعرفة وانتهت بالعمل الذي انطس له التأسيس الطلي الطوبى العقلي . أما الأزمة الثانية فكان لها طابع ديني وانتهت بقراءته مصادرة مصادرة صوفياً .

البرهنة من هذا الطريق على أن « الشك » لا ينشعب أية تناقضات (١٧) .

ونكتفي الآن بما أوردناه لبيان أن « الشك » عرضي صادق وأمين ، أي يقدم لنا كذا لكذا تقريباً زمانياً صحيحاً كتطور العقلي الفرائي - وذلك يسوغ لنا أن نقوم بتفسير العمل أيضاً من « الشك » . وهكذا نرى أن الاعتقاد بأن الفرائي في العمل قد عرض في صورة مضطربة قراراً بالاتجاه إلى التصوف هو في الواقع قرار قد اتخذ في وقت مبكر من حياته - أوداه بتداعي وتناثر بما يشاء ، لأنه زعم لا يستند على أسس سليم وليس له ما يبرره .

والأزمة التي سبورتها الآن تبرز ما تدعيه من أن العمل الفرائي لا يجوز أن يفهم فهماً صوفياً ، بعد أن تبين أن « الشك » يقدم لنا بيانات صحيحة . فلو افترضنا أن مفهوم الفرائي بطني أن يفهم فهماً صوفياً ، لكانت أن تستنتج من ذلك أيضاً أنه ينبغي نقض « الشك » في « الشك » باستمرار .

فالفرائي يكون حينئذ قد قبل هنا في العمل شيئاً على أنه حق بدون بحث أو تبرير - وهذا مناقض لجهود الفرائي في البحث عن الحقيقة بحثاً خالصاً غير مسبوق بأحكام معينة ، هذه الجهود التي يتحدث عنها في « الشك » وفي غيره من كتبه الأخرى .

وختاماً من ذلك فلا يمكن أن يفهم لمثالاً يكون الاتجاه إلى التصوف سبباً في إعادة الأزمة إليه في العمل .

(١٦) لم يؤلف الفرائي حتى ذلك الوقت مؤلفات صوفية . والكتاب الصوفي الوحيد الذي يضيء البهيمية إليه أنه في ذلك الوقت وهو ميزان السبل - قد ألفه الفرائي في آخر حياته والذي في ذلك - سليمان طبا في كتابه : الحقيقة في نظر الفرائي . طبعه دار المعارف ١٩٦٤ ، ص ٦٤ وملاحظ أن التريب الزمني الكتاب ميزان السبل عند الأستاذ عبد الكريم الشعلان في كتابه سيرة الفرائي ص ١٠٦ والذي شملته من بروج - فيه انقضى . وكذلك أنه يضيء لشك كتاب الميزان عام ١٩٥٩/١٩٦٠ مع أن الفرائي قد أمضى في « صدار العلم » من ١٩٤٥ أنه يريد أن يؤلف « ميزان السبل » . وصدار العلم قد ألفه الفرائي بعدة التفاهات : ١ - التفاهات : قد ألف « طبا ليسان الاستاذ الشعلان أيضاً عام ١٩٤٥ - . فالفرائي الفرائي قد ألف ميزان السبل في التاريخ لكثير إليه - وهو اسم يكرر بعد قد ألف « التفاهات » فضلاً عن « الميزان » .

● **التفسير الإنشائي :** تشترك التفسيرات الانشائية مع التفسيرات الصوفية (وهذا يمثل صورة خاصة من التفسيرات الانشائية) في أنها جميعاً تهدف إلى أن العمل الذي توصل إليه الغزالي كشف لا عاقل ، وهذا الاعتبار يسرى على التفسيرات الانشائية نفس الشد ونفس الانشائيات التي تتعلق بهذه النقطة والتي عرضناها في نقدنا لتفسيرات الصوفية ، إن الذين ينتسبون لتفسير الانشائي يكشفون بوضع النور الذي يتحدث عنه الغزالي في العمل وضعاً مساوياً للكشف ، ولكن بدون التأمل فيها وراء هذه الصورة التي استخدمها الغزالي من مضمون - والفارق بينهم وبين دعاة التفسير الصوفي لهم لا يسنون هذا الكشف كشفاً حقيقياً ، بل هو : كشف مباشر من عند الله سبحانه بالأمر = (١٢١) أو يحصل مباشرة في يمكن توصيها من جانب الله في العمل (١٢٢) . أو يذهب البعض إلى وضع طريقة (١٢٣) يرى أن تعبير الغزالي حين يقول إن الله يهدي إليه نورا - لا ينبغي أن يفهم فيها مباشرة - لهذا التعبير - كما يذهب هذا البعض - هو عبارة من مثال إعادة شائعة في الأدب الإسلامي تعبير أن الله هو المسبب الأصلي لأية أحداث تحدث بدون أن يعتقد المرء تلك حقيقة في كل حالة ، كما أنه لن يكون

ولقد أصبح الغزالي صوفياً بعد أن غلبت بهذه - فهو يقول (١٢٤) أنه لم يستطع أن يدرك من طريق استغفاله الظنري بالتصوف خصوصية التصوف أدراكاً كافياً ، لأن التصوف في جوهره لا يمكن إدراكه إلا بواسطة الدراسة العملية - وهذا يتفق أيضاً مع ما سبق أن أدركنا إليه من أن الغزالي لم يؤلف قبل مؤلفاته ببلد مؤلفات مطبوعة يتطبع صوره .

إن تفسير العمل على أنه كشف صوفي يذهب جنبا إلى جنب مع الزاقي الذي يذهب إلى أن الغزالي يجب أن ينظر إليه في أفكاره على أنه صوفي ، أي مدعو للعمل - فقد قيل منه (١٢٥) أنه قد دعا إلى أن العمل ينبغي أن يستخدم فقط لهدم الكثرة في نفسه - أي في الفصل ذاته (١٢٦) .

ولكننا نقول دعاً على فائدة أن الغزالي رأى كل شيء قد انطقت طريقة الحياة الصوفية الزاكية مع ذلك قد جازى في التصوف نظريات الحزول والاعتقاد والتعاليم القريبة وقطعها (١٢٧) . ولم يتقبل أيضاً دعواً العقل ، وإنما فهم التصوف كالتصوف ، ولهذا فإنه لا يسوغ وصفه بأنه من الصوفيين المبكرين للعمل (١٢٨) .

(١٢٥) النظر في ذلك : نقد من ١٢٢ وما بعدها .

(١٢٦) النظر في ذلك : ماورد في دائرة المعارف الإسلامية و التلمذة الانشائية في سلك : الغزالي - حيد . ١ من ١٢١ .

(١٢٧) النظر أيضاً تاريخ فلسفة المسلمين من ١٢١ حيد وفي هذا الزاكي .

(١٢٨) النظر في ذلك أيضاً .

Obermann, J. : Der Philosophische und religiöse Subjektivismus Ghazalis, Wien 1921, P. 96,292

(١٢٩) النظر أيضاً تاريخ فلسفة المسلمين من ١٢٢ .

Abu Rida, op. cit. p. 14 (١٣٠)

Watt, op. cit. p. 36 (١٣١)

(١٣٢) النظر في ١٢٢ .

Arzoo, K. : Al Ghazali. Colting und Grenzen der Vernunft. Diss. München 1938, p. 43 f

من ذلك سروراه عبقاً عن طريق استنتاجنا الى مؤلفات الفروني الاخرى - . وحينئذ سيصبح ان الحل لا يمثل حلاً بالية ، او مجرد قبول التأسيس لاغلق الحقيقة ، بل يمثل الفرونية الفلسفية العاصرة ، حيث يفكر الفيلسوف هذا الحقيقة نظرياً وعملياً في وضوح مطلق .

(١) **أشور العقل** : توجد في « الفيلسوف » اشارات متعددة لما يجب ان يفكر به النفس الذي يعطي فيه الفروني الحل في صورة النور الذي قلده الله في صدره . ولقد ناقش الفروني كيف يفهمنا الفكر الفلسفي الى ان المعارف الحسية والمبادئ العقلية لا يمكنها ان توحشا اليه اليقين المطلق الذي يسعى اليه الفيلسوف . وهذا يجب انام سروراه البحث عن معرفة واضحة وضوحاً مطلقاً ، تكون قادرة بنفسها على البرهنة على شرعيةها ، وتكون خاتمة عن نظام المعارف الحسية ومجرد المعارف العقلية . ولقد بحث الفروني تأسيس العلم تأسيساً اولياً غير قابل للنقض ، ورفض من اجل ذلك - في أثناء بحثه عن الحقيقة - كل علم غير يقيني يتبناه مطلقاً . وقد حصل الفروني الى الحل على هذا التأسيس الاول أيضاً ان يفكرنا كيف عادت اليه - من طريق هذا الحل - الثقة في الحقائق العقلية الاولى ، لانها الآن اليقين والصدق . فالفروني لم يتناول عن التأسيس الاولي الطروب المبادئ العقلية ، ولم يتراجع او يسحب تعريفه الاول للعقل العقلي . كما لم يتراجع ايضاً عن ضرورة الفكر الفلسفي . وقد أكد - عقب عرضه للحل - أهمية منهجه حيث يقول ان قصده من هذه المحاولات من : « ان يعطي كمال الجهد في الخطب ، حتى ينتهي الى طلب ما لا يطلب . فان الاوليات ليست

مقصودة ان يتحدث الفروني الآن فجأة ويخون العهود من الله - بعد ان كان قبل ذلك غير مؤمن - . ولهذا يجب ان يفهم المرء ان الفروني هذا أراد ان يقول فقط ان هناك نوراً قد اتي بالحل . ولكن من اين جاء هذا النور ؟ هذه مسألة ليست ذات أهمية بالنسبة للفروني مؤلفاً ، لان الأهم من ذلك كان بالنسبة له - كما يزعم المصادر هذه النظرية - انه قد كشف له ان باخثياً من يقين المبادئ العقلية ، وهكذا كان أساس العقل عند الفروني امراً لاغنياً . ويرى على هذه النظرية نقول :

ان هذه النظرية نفسبرس - منطقاً - ان الفروني كان في مرحلة شكك غير مؤمن . ولكن الفروني لم يكن في أي وقت من الأوقات - وحتى في أثناء الرتبة الاولى - غير مؤمن بالعقل الحقيقي كما سبق ان بينا (٢٢٤) . ومثلاً من ذلك فان هذه النظرية تجعل راحة العقل يذهب الى انه لو عرض ان الفروني قد توصل الى هذا لولا ان استعادة الإيمان ، لانه كان يجب عليه حينئذ ان يبرهن على معرفة الله هذا بلوغ من الآلة العقلية ، رغم ان الفروني - كما سنبين - يرى ان معرفة الله هي في المقام الاول مثل رؤية حسية ، وان الآلة العقلية لولا ذلك ليس لها الا أهمية ثانوية فقط (٢٢٥) .

● **التفسير الفلسفي** : بعد ان بدأنا في التفسيرات الصوفية والاعتقادية للحل من شكونه وتناقضاته يتحت علينا الآن ان نناقش عرض الفروني للحل مناقشة استدلالية الى اقوال الفروني في « الفيلسوف » . ومن خلال هذه المناقشة سيصبح لنا مدى أهمية ما عرضه الفروني في الحل ومضمون ذلك ، والرأي الذي نخرج به

(٢٢٤) انظر في ذلك ما سبق ان وضعناه في الفصل : الحقيقة والفكر الفلسفي .

(٢٢٥) بخترت قوله ايضاً - خطأ - ان الفروني كان طمعا ، فذا ادعى ان المعرفة التي تمثل في ان الحل قد حدث عن طريق نور قلده الله في صدره - قد توصل اليها الفروني فيها بعد - ان بعد الحل زمن طويل ، في وقت كان الفروني فيه طاماً عطشاً . ولكن بعد الفروني من الحقيقة لا يحل الإيمان ، بل كان بحاجة لتوسيع

فكرة الفهم الفلسفي : fides quaerens intellectum .

أقامة البرهان عليها ، ولا يمكنه أن يشكك فيها ، ولا يمكنه أن يشكك فيها غيره بالتعليم ، إلا أن يقل العاقل على الطريق الذي سلكه واستنتجه (١٢٩) .

فإذا فحصنا هذا النص بالنظر إلى تفسير الحل قلنا نستطيع أن نجد فيه إضماراً لبعض النقاط المهمة ، فالقزالي يشير هنا إلى أن الذي يستعمل بالعلوم يتوصل من طريق المحسوس إلى معارف كثيرة ، ولكنه لا يستطيع أن يبرهن عليها . وهكذا فإن لدينا هنا الآن إضماراً يفسر لنا لماذا يؤكد القزالي أنه لم يصل إلى الحل عن طريق أدلة نظرية . وبهذا فإن رأينا بأن الحل يتمثل في معرفة حقيقة يشكك فيها ما يركبه ويتضمنه . وسيزداد أهمية - فضلاً عن ذلك - عن طريق نقاط أخرى .

إن هذه المعارف العدمية يحصل عليها المرء - كما يرى القزالي - عن طريق - عقل طبعي - وليس - على حسب حاضرة حضوراً مبايناً لكل الشك . وهذا علامة أخرى لهذه المعارف العدمية وهي أن الذي يحصل عليها لا يستطيع أن يشكك فيها . وهذه المعارف فإن فيها اليقين القاطن الذي يقيسه القزالي في العلم الحقيقي ، والذي توجه القزالي إلى البحث منه بمساعدة الشك الفلسفي ، والسلبى العندى إليه أخيراً في الحل . ومن العلامات الأخرى لهذه المعارف أن الذي يحصل عليها لا يستطيع أن ينقلها إلى غيره بواسطة التعليم ، ولا يستطيع فقط أن يبين الباعث الطريق الذي سلكه هو بنفسه لكن يصل إلى معارفه . وهكذا فإن لدينا هنا إشارة لتوضيح هذه الحقيقة التي تتمثل في أن القزالي لم يذكر شيئاً عن مضمون الحل ، بل استخدم لهذا مسورة فقط . وفضلاً عن ذلك فإن لدينا الآن إضماراً يفسر لنا لماذا لم يؤسس القزالي الحل نفسه

مطلوبة فلها حاضرة . والمعادن إذا طلب فقد واختفى (١٣٠) .

إن القزالي لا يقصد هنا بالنقطة التي يصل إليها الباحث في النهاية - والتي لا يمكن أن يبحث بعد ذلك أو يطلب - المعارف الأولية بوجه عام ، بل يقصد بها معرفة أولية معينة فقط . وذلك يتضح من أنه استطاع أن يلخص المعارف العقلية الأولية في مجالات التطبيق والرياضية بمساعدة الشك الفلسفي . ويؤكد القزالي أن الحل لم يحدث بواسطة أدلة منطقية مجردة ، ويصف الدور الذي أتى به الحل - والسلبى - لا يمكن تفسيره تفسيراً موضوعياً أو لاقطياً كما يجب - بأنه مناسب أكثر المعارف .

وعلى الجملة فإن الحل يتمثل في أنه قد أدرك هنا في وضوح مطلق تأسيس الحقيقة أو الحقيقة نفسها في نقطة لا يمكن أن يبرهنها من طريق نور هم مفتاح أكثر المعارف . والقزالي يقول إن الحل لم يحدث كنتيجة أدلة عقلية مجردة ، ولكنه لا يقول إن الحل قد انشأ من العقل (١) . وهكذا يجب أن يكون الحل - بعد أن وضحنا أنه لا يوجد هنا كيف لا يمكن كما لا يوجد أيضاً رجوع إلى التقليد - متمثلاً في معرفة مستند - على العكس من المعرفة الضمنية على التدرج المنطقي - على رؤية عقلية مباشرة . فلامر بغير هذا حول معسرة عدمية .

وسنرى أن تفسيرنا هذا يستطيع أيضاً أن يعتمد على أقوال القزالي في كتبه الأخرى وفيها على لفظه - كمثل - ما يقول القزالي في معيار العلم :

« ومن مارس العلوم يحصل له ... فمن طريق المحسوس ... قضايا كثيرة » لا يمكنه

وتلك الضرورة المنطقية لهذا « السبب » لا تكفي للحصول على البتة بوجود هذا السبب . وذلك لأن هذه الضرورة المنطقية السبب الأول تعبرك بنفس الأداة (أي بالعقل) التي يجب أولاً أن تؤسس من طريق هذا السبب الأول . وهكذا فإن هنا « دوراً » . ولهذا أكد القزالي أن الحل لم يحدث من طريق البتة نظرية ، فالأمر يظهر هنا في الحل – كما يينا – حول حدس وليس حول استنتاج .

وإذا عرطن القزالي هذه المعرفة المحسوسة السبب الأول – الذي لم يعد قابلاً للبحث – على أنها نور قد قلده الله في صدره .

وهكذا يساعد الباحث من الحقيقة – في هذا النور المرسل من الله – التأسيس العقلي للحقيقة ، ذلك التأسيس الذي يجوز لنا الآن أن نقول أنه يمثل أول الله نفسه . وبذلك فإنه المعرفة الحقيقية السبب الأول (158) الذي يبرر نفسه بنفسه لا يتوصل إليها إلا من طريق هذا السبب نفسه ، ولا يصل إليها كل من يكرس نفسه كلية في البحث عنه . فالعقل بالعقل – إذا أردنا أن نقبل سلسلة هذه الأفكار – في عقل واحد يعرف فيه العقل الله (الذي يبحث له النور) وفي الوقت نفسه يرى نفسه مؤسساً في الله .

وبعبارة أخرى فإن القزالي إذا تحدث هنا في الحل فجاء و بدون تمهيد من الله – بعد أن رفض قبل ذلك في خلال بحثه عن الحقيقة كل علم لا يكون واضحاً وضوحاً مطلقاً – وتحدث من نور يبحثه الله ويكتشف له بوساطته من يقين الحقائق العقلية وحصولها على التأسيس العقلي المطلوب ، فلما استنتج من ذلك أن القزالي يجد تأسيس الحقيقة في الله . وهكذا يوجد هنا نوع من سرقة الله . أما أنه يجب أن تكون هنا سرقة ، وأن الحل لا يمكن أن يكون قد حدث من طريق اكتشاف لا عقل من أي نوع

تأسيساً منطقياً ، ولكن وصفاً بالتفصيل للنهج الذي يوصل من طريقته إلى معرفة الحل ؟ وبعد الحل – وهذا يجب أن يؤخذ في الاعتبار – أكد أهمية هذا النهج عندما ذكر أن المقصود من هذا العرض التمهيلي هو أن يبحث الباحث عن الحقيقة على البحث بحرم ويؤمن كل كما فعل هو نفسه .

وبعد أن أصبح واضحاً أن الحل يستعمل على معرفة شخصية ، أريد أن نتاقل الآن مضمون هذه المعرفة .

لقد أصبح لنا من « المبدأ » أن هذه المعرفة تتعلق بتأسيس الحقيقة أو بالحقيقة نفسها ، وأن القزالي قد وجدها بعد أن وصل أخيراً في بحثه من الحقيقة – هذا البحث الذي قام به بمساعدة ذلك الفلسفي لمعرفة الأساس الذي يقوم عليه كل علم – أي نقطة لا يمكن أن يبحثها ، أي التي تقطع تحت السبب الأول والمؤسس . وأنه في الواقع أن نقطة أول مؤسس لا يمكن أن يبحث . وذلك لأن كل شخص وكل عقل على وجهه أن يجد نفسه أساساً .

والتأسيس الأولي العقل يعني أوجاع الشروط ، أي العقل الذي لا يستطيع أن يؤسس نفسه (وهذا ما يبرهن عليه التشكك الفلسفي العقل) – أي سبب أول هو شرط العقل) وهذا السبب نفسه مطلق ، ويكتشف عن نفسه مباشرة في أخلاقه . ومثل هذا السبب لا يمكن أن يسبب ، لأنه التسبب الأول . وتسبب أول ذاته يؤسس نفسه وهو « سبب نفسه causa sui » . أن هذا السبب لا يمكن أن يعرف في النهاية بوساطة تأسيس من نوع منطقي ، لأن كل تأسيس على الإطلاق يكون ممكناً ابتداءً من طريقه ، فهو شرط لا مكملة أي تأسيس على الإطلاق .

أن البحث عن يقين مطلق قد جعل الغزالي يتجرد من كل ما ليس له هذا الوضوح المطلق ، أين من العالم الظاهري الذي منه أيضاً جسمه ، ومن الحقائق الضرورية العقلية ، حتى وجد نفسه في النهاية عاكفاً كلية من أين علم يقيني ، وأصبح لا حول له ولا قوة . ولقد حدث العمل من طريق التور للرسول من الله ، وهذا يعني أنه قد حدث من طريق العمل الظاهر السليبي بتركه - في عمل واحد - نفسه في جبرها الحقيقي كنور ، ويدرك أن هذا التور مؤسس في الله . والإنسان حاصل على هذا السور لأنه مخلوق على صورة الله ، وهذا السور الذي لديه هو الذي يجعل معرفة الأصل مملكة .

على العمل عندما يكون قادراً على التجرد من كل ما يمثل جرمه الحقيقي طاقته يكون نوراً قد استغنى عن الله الذي هو السور الحقيقي والوحيد الذي منه ينبعث كل نور (١٢٦) .

وهكذا ترتبط هنا معرفة الله ومعرفة الذات في علاقة متبادلة لا يمكن انفصالها ، وتشكلان النقطة الأساسية للعمل عند الغزالي . ولهذا سنفصل القول فيهما فيما يلي :

٢ - معرفة الله : يرى الغزالي أن معرفة الله نظرية عند كل إنسان ، تصادف مثل الحقائق الرياضية (١٢٧) . ولقول ذلك فلها ناطق مثلاً خاصة متصلاً بين المعارف الأولية ، لأنها تولد كل المعارف وشرط لها : « فلو عرف

كل - فهذا قد وانسجده » . وأما أن هذه المعرفة الآن تستلزم أيضاً حقيقة في معرفة الله - كما بينا - فلأننا نجد لهذا القدرة في « الأحياء » حيث يتحدث الغزالي أيضاً عن نور مرسل من الله ، ويقول أن معرفة الله تحدث بواسطة هذا النور . وهذه المعرفة يبرزها الغزالي هنا بقوة من الإيمان البسيط الحادث عن طريق التقليد ومن معرفة المتكلمين - يقول الغزالي عن علم الآخرة الذي غايته النهائية معرفة الله : « ولست أعني به الاستعداد الذي يتلقاه العاني ورائه لو تلقاه ، ولا طريق تحرير الكلام والمجادلة في تحسين الكلام عن مرادفات المقصود كما هو غاية التكلم ، بل ذلك نوع يقين هو معرفة نور يتلقاه الله تعالى في قلب عبده متوسل بالمجاهدة بإكله من الشهوات ... » (١٢٨) .

وهذا التور المرسل من الله في العمل عبارة عن تصوير لعقل الإنسان عندما يكون له تصور وصفاً أي تصور من كل العقل من طريق الحس والفهم . وهذا يستطيع أن يلاحظ من الخيال الغزالي في مشكلة الأصول (١٢٩) . ولربما يتعلق بمسألة تطوير النفس والعمل فقد سبق أن بينا الأهمية البالغة التي يلقنها الغزالي على التيمات العقلية والتفادية العقلية في الفلسفة كما يليها - إن العقل - كما يقول الغزالي في المشكلة - : « تتوحد من نور الله تعالى » (١٣٠) ، ولكن العقل قد استعار التور من الله ، إذ يتلقى التور منه (فإله هو الذي يرسل التور) ، لأن الله فقط - كما يبين الغزالي (١٣١) - هو الذي يمس نوراً بالعقل الحقيقي .

(١٢٦) « الأحياء الرابع » .

(١٢٧) « في ١٢ » في كتاب ما سبق في نهاية حديثنا عن شروط التفكير .

(١٢٨) « مشكلة الأول من ٩١ » .

(١٢٩) « نفس الرابع من ٥٥ » .

(١٣٠) « مشكلة الأول من ٩١ وما بعدها » .

(١٣١) « في ١٢ » « كبرياء السعادة » الغزالي الذي ترجمه من الفارسية إلى الألمانية هيلموت رينر H. Riner تحت عنوان: Das Elend der Glückseligkeit: طرح موسكوفوف في ٥٢ وما بعدها .

ولهذا فإنه لا يوجد على الحقيقة شيء غير الله وأفعاله (١١٠) ، أي مظهر ذاته .

وبمثل واجب الإنسان في تطبيق ما فعل عليه من معرفة الله ، ولكنه من ناحية أخرى لا يستطيع أن يخلق هذه الهمة على وجبه الكمال ، لأن ماعية الله لا يمكن أن يعرفها إلا الله نفسه ، (١١١) وهكذا يجب أن يتكلم الإنسان نفسه الهيا حتى يمكن له أن يعرف الله معرفة كاملة .

إن الفرد يستطيع فقط أن يعرف الله تعالى معرفة غير كاملة ، وذلك من طريق الفعالة ، يقول الفرائي : « والعالم هو السلم إلى معرفة الباقي سبحانه » فهو الخط الآلي المكتوب الفروع العالي الآلية . والعلاقة على اختلاف طباقها يقرآنه (١١٢) .

وهكذا يستطيع الفرد أن يعرف صفات الهية على صورة الله وتجليه وإفكاره ورحمته (١١٣) .

ولكن المعرفة القصوى لله التي يمكن للإنسان أن يصل إليها هي معرفته بأن الفرد لا يستطيع

(الإنسان) كل شيء ولم يعرف الله عز وجل فكيف لم يعرف شيئا (١١٤) . فالمعرفة الحقة لأشياء تبدأ بمعرفة الله (١١٥) ، لأنه الوجود الحق : « فالوجود الحق هو الله تعالى ، كما أن التور الحق هو الله تعالى ... فإن كل شيء سواء إذا اعتبر ذاته من حيث ذاته فهو عدم محلي وإذا اعتبر من الوجه الذي يسرى إليه الوجود من الأول الحق رأى موجوداً لا في ذاته ، لكن من الوجه الذي يلي وجوده (١١٦) .

وق حين أن ماعية الإنسان ووجوده يشكأن التنبية فإن ماعية الله ووجوده يشكأن وحدة واحدة (١١٧) .

ويخلص القسوف الرئيسي بين الله وكل الموجودات الأخرى في أن الله ووجوده من ذاته ، وكل الموجودات الأخرى ووجودها منه هو : « الخاصية الإلهية له الوجود والوجود الوجود بذاته التي منها يوجد كل الموجودات الممكن وجوده على أحسن وجود الممكن والكمال ، وهذه الخاصية لا يتصور نفسها مساوية الهية (١١٨) .

(١١٥) : الأعيان ١٢١ .

(١١٦) : انظر في ذلك كتاب : Obermann القوسيت الأشعة الهية في ٢١٤ طبع ٩ .

(١١٧) : مشكلة الفرائي في ٥٥ وما بعدها .

(١١٨) : خارج القس في ١٩١ وما بعدها حيث يقول الفرائي : « وواجب الوجود حقيقة وجوده : بوجوده حقيقة » انظر أيضا نفس المرجع في ١٩٩ وما بعدها .

(١١٩) : القصد الأساسي في ٢٥ : انظر أيضا خارج القس في ٢٠٩ .

(١٢٠) : القصد في ٣١ : الخارج في ١٠٤ : الجوامع من طبع الكلام في ٢٢٠ : في مجموعتنا : القصور العالي (: التتميمي في ٢٩ : جوامع الفرائي في ١١ .

(١٢١) : المشكلة في ٩٧ : القصد في ١٤ Elber ٢٢ : رسالة الفرائي في بيان معرفة الله في ١٠٢ : مظهره يتكلم جامعة كيمس بوكاسا تحت رقم (7) 177 Or. وتقع في أربع صفحات من في ١٠٢ إلى ١٠٦ .

(١٢٢) : مراجع المسكون في ٢٢٦ .

(١٢٣) : Elber p. 58 : كيمس السعدية (في مجموعتنا القصد من القصد ورسائل الفرائي) في ٩٤ .

من التفرقة ما يسطر منه إلى المعرفة بما به ظهرت الأشياء . - ولكن لما تسبوت الأشياء كلها على نطق واحد في الشهادة على وحدانية خالقها لتوسع التفريق وعلى الطريق . - إن الطريق الظاهر معرفة الأشياء بالأضداد . فما لا ضد له ولا نقي له تشابه الأحسائي في الشهادة له . فلا يعد أن يخطئ . ويتكسب عظمه لشدة جلاله (١١٧) .

ولكن لا يجوز القول أن يستنتج من أن الله مع كل شيء مثل النور الذي هو مع كل شيء - أنه في كل مكان وفي كل ناحية ، فإنه يسوء فوق الزمان والمكان (١١٨) . ويضيف القرآني هنا قوله : بل لعل الأبعد من الزمان هذا الخيال أن يقول : أنه قيل كل شيء . وأنه فوق كل شيء وأنه يظهر كل شيء والمظهر لا يتفاوت **الظهور في معرفة صاحب البصيرة . فهو الذي اعني بقوله : أنه مع كل شيء ، لم لا يخطئ عليه ؟** قلنا : إن الظهور قبل المظهر ووقته مع أنه معه بوجه . لكنه معه بوجوه وفلسه بوجه (١١٩) .

ويرى القرآني أن تطبيق معرفة الله يكون من طريق القلب الذي هو محل معرفة الله (١٢٠) . والله تعالى ليس له مثيل في العالم ولذلك لا يمكن إدراكه بواسطة أية مفارقة (١٢١) . والقلب فقط الذي هو من عالم الله هو الذي يستطيع أن يجعل معرفة الله ممكنة .

إن يعرف الله معرفة كاملة ، وإن من المستحيل أن يحصل أحد على هذه المعرفة غير الله نفسه (١٢٢) . وقد وضع القرآني في كتابه **مشكاة الأنوار (١٢٣)** مسألة معرفة الله ، وذلك بأن عقد مقارنة بين النور الإلهي والنور الظاهر البصري . فالنور الظاهر يتجسد بطريقة قوية مع كل الألوان ، ولهذا فإنه في بادية الأمر لا يرى دليل يقن أنه ليس مع الألوان لوحده ، ولم أنه الظاهر للأشياء ، فلما عرفت الشمس والظني الضوء عرف أن النور : معنى وراء الألوان بلونك مع الألوان حتى كأنه لشيء البتة لا يكون ولشيء ظهوره يخطئ . وقد يكون الظهور سببه الضياء والشمس إذا جازل حده انعكس على شيء (١٢٤) وكما أن كل شيء يصبح للأشياء منظوراً من طريق النور فإن الإنسان يمكنه يشك أن يتم كل الأشياء فقط من طريق الله . لأن الله مع كل شيء في كل لحظة ، ومن طريقه يظهر كسب شيء . ولكن بذلك انتهى التطبيق بين النور الإلهي والنور الظهور ، لأنه في حين أن النور انظهور يخطئ بغيره المستحسن ، وكذلك يمكن أن يعرف وجوده من طريق القلب فإنه لا يمكن للنور الإلهي أن يخطئ . أنه مستمر دائماً مع كل شيء . ولو قدر أن يخطئ فإنه لا يخطئ شيء إطلاقاً . ولهذا فإن طريقة المعرفة المتبادلة وهي طريقة « التفرقة » أو معرفة الأشياء بالأضداد لا يمكن تطبيقها في حالة معرفة الله . فلو كان النور الإلهي معاللاً للنور الظاهر في إمكان اختلافه لتحدثت السموات والأرض . كما يقول القرآني : « ولأدرك به

(١١٤) القمص من ٢٩ : رسالة في بيان معرفته من ١٠٨ .

(١١٥) من ٢٩ وما بعدها . انظر في ذلك أيضاً الإصحاح ٢١٩/٢ : القمص في أصول العرف من ٢٢٨ : مكتبة الجليلي ١٩٧٢ .

(١١٦) مشكاة الأنوار من ٦٢ .

(١١٧) القمص من ٢٩/٢ : انظر أيضاً الإصحاح ٢١٩/٢ .

(١١٨) انظر في ذلك أيضاً : التعريف العقلي من ٦٢ : صرح القمص من ٢٠٨ .

(١١٩) القمص من ٦٢ .

(١٢٠) انظر القمص من ٦٢ : و ٢٨/٢ .

(١٢١) انظر أيضاً : القمص من ٢٩ : في مجموعة : القمص القرآني .

٢ - معرفة الذات : لقد بحثنا ان الفروني يرى ان ماهية الانسان العقليّة تشمل في قدرته على تحقيق معرفته القطرية لله . ولكن هناك عقبات تقف في طريق تطبيق ذلك ترجع الى الطبيعة الحسية للانسان والتي تسبب الانسان - خطأ - برباعا وبين نفسه ، ولكن خصوصية الانسان هي طبيعته العقلية . يقول الفروني : « واما خاصته التي لايجلها خلق فرة العقل ودرك حقائق الاشياء » (١٥٦) .

ان الانسان الذي يسلم نفسه كلية لعاجباته الحسية (١٥٦) ، ولهذا يسوي بين نفسه وجسده ، وعلى استعداد فقط للأيمان بالاشياء التي يستطيع ان يدركها عن طريق جوانبه الحسية - هذا الانسان ينكر في نفسه هذا الحس الذي لا يملكه الا الانسان ، والذي يرتفع به فوق الحيوان . انه ذلك : الحس الذي الذي يعبر عنه اما بالفعل أو بالصور أو بالتلقين . وهذا يجعل معرفة الله ممكنة . ولهذا فان معرفة الذات شرط لمعرفة الله . يقول الفروني : « فشراف الانسان ... باستعداده لمعرفة الله ... واما استعداد المعرفة بقلبه ... وهو الذي اتا معرفه الانسان فقد عرف نفسه ولذا عرف نفسه فقد عرف » (١٥٦) .

والعند معرفة الذات طرأ الانسان يعرف انه بوجه خاص كائن عاقل ، وان جسده ما

وهذه هي وظيفة العقلية : « واما بالتلقين حقيقة روحه التي هي محل معرفة الله » (١٥٦) .

ولقد ناقش الفروني بالتفصيل ما يجب ان يفهم هنا من كلمة قلب في كثير من كتابه . انه يفهم من كلمة قلب - كما يقول (١٥٦) - التور الاكبر او البصيرة الباطنة أو العقل ، ويؤكد في هذا الصدد بوجه خاص رايه العام (١٥٦) من ان الكلمات أو المصطلحات التي يستخدمها غيره ليس لها بجانب المعنى الا أهمية تاريخية . فاما ما تستك لمرء بالاتفاق فان ذلك يجب عليه الضلال ويرقبه في الخطأ . يقول الفروني : « في القلب حرية تسمى التور الاكبر ... وقد تسمى العقل وقد تسمى البصيرة الباطنة وقد تسمى تور الابن - البقين » ولا ينبغي للاشتغال بالاسم ، فان الاستلزمات مختلفة . والضعيف يظن ان الاختلاف واقع في المعنى لان الضعيف يطلب المعنى من الالفاظ ، وهو نفس الواجب . فالتلقين يطلق لسانه لمرء البحت بصفة بها يدرك الحقائق التي هي حقيقة متغيرة ولا محسوسة كادراكه خلق العالم أو الخلقاء التي خالق قديم مدبر حكيم متوكل بصفات الهية ، وتسمى تلك التصورات مثلا بشرط ان يفهم من لفظ العقل ما يدرك به طرق المجادلة والقدرة ، « فقد التزم اسم العقل بهذا . ولهذا فانه بعض الصوفيّة - والا فالصفاة التي فارق بها الانسان البهائم وبها يدرك معرفة الله تعالى اثر الصفات - فلا ينبغي ان ندم ، وهذه الحرية خلقها ليعلم بها حقائق الأمور كلها ، لمقتضى طبيعتها المعرفة والعالم » (١٥٦) .

١ (١٥٦) (١٥٦) في ١١٤ .

٢ (١٥٦) (١٥٦) في ١١٤ .

٣ (١٥٦) (١٥٦) في ١١٤ .

٤ (١٥٦) (١٥٦) في ١١٤ .

٥ (١٥٦) (١٥٦) في ١١٤ .

٦ (١٥٦) (١٥٦) في ١١٤ .

٧ (١٥٦) (١٥٦) في ١١٤ .

٨ (١٥٦) (١٥٦) في ١١٤ .

إن القات هي هذا الشيء الفريد الذي فيه موضوع المعرفة والذات المعرفة شيء واحد .

أما إن معرفة القات هذه ليست ذاتاً متحققة فإن ذلك يرجع إلى أن الإنسان مادة في حياته اليومية لا يتأمل عملاً فلسفياً في ذاته الحقيقية، ولهذا لا يتوجه وعيه إلى ذاته وإنما يشغل بدلاً من ذلك بصور الأشياء الحسية . وهذا يتعرف عن حالته الطبيعية والحقيقية ويسوي نفسه - خطأ - بالجسم المادي ، ولا يتوصل إلى معرفة حقة لذاته . ولكن المرء حين يكون في حالة الزن عتلى وسيادة لذاته ، وحين يكون غير متشغل عن طريق ظل جسدية ، فإنه لا يفل من ذاته وحقيقته . يقول الفيزيائي في هذا الصدد : « في هذه الحالة أنت لا تفكر من التذكر وحقيقته ، بل وفي التسوم أيضاً . كل من له سلطة وإعظ وكياسة يعلم أنه جوهر وأنه مجرد عن المادة وفلاقتها ، وأنه لا تعزب ذاته من ذاته ، لأن معنى التعطيل هو إزالة ما يجرد العقل ، وذاته مجردة بذاته فلا يختار إلى الجرد والتشوي . وليس حيناً ملصقة إلى مثولية ، بل ما عينه مثولية ومستولية ما عينه » (١٩٤) .

إن معرفة القات من المعارف الأولية التي يتوكلها العقل في حدس خالص متكافئ في ذلك مثل كل المعارف الأولية . يقول الفيزيائي من البديهيات : « وأدنى بها التقنيات الحسنة التي أخفى ذات العقل بمجرده إليها من غير استعانة بحس أو تحليل ، وجعل على التصديق

هو لا أداة أو آلة لنفسه (١٩٦) » اعلم أن جوهر الإنسان بالحققة هو النفس الناطقة العارضة الفكرة العارضة (١٩٥) . والنفس ليست جسماً وليس لها أيضاً موجوداً في الجسم أو في جزء منه . وهذا ينص - مثلاً - من أنه لو فقد جزء من الجسم كان النفس لا يعثر بها بسببه ذلك أي نقصان (١٩٧) .

وأما جسم الإنسان فإنه يتبع عالم المادة أو عالم الخلق كما يسميه الفيزيائي ، وهو مثل كل مادة : مستند وقابل للانقسام ، في حين أن النفس تتبع عالم الألفية (أو عالم الأثير كما يسميه الفيزيائي) من حيث أنها غير متصلة وغير قابلة للانقسام . ويقول الفيزيائي : « لكل شيء يجوز عليه المادة والتبدل والكيفية فهو من عالم الخلق ، وليس القلب مساحة ولا متعلق ، ولهذا لا يقبل القسمة ، ولو قبل القسمة لكان من عالم الخلق . وكان من جانب الجهل جاهلاً ومن جانب العلم عالماً ، وكل شيء يكون فيه علم وجاهل غير متعلق » (١٩٨) .

ونستل من ذلك فإن النفس جوهر يمكن أن يعرف مباشرة بدون وساطة : « وسما الطقت فنتحر في ذلك (في إدراك ذاتك) التي وسطه . فله لو كان لم وسط لما أدركت ذاتك فله لا وسط بين ذاتك وشعورك بذاتك » فيبقى أن تدرك غير وسط ... فبلى أنك تدرك ذاتك بذاتك » (١٩٩) .

(١٩٤) ميزان العقل ص ٢١١ .

(١٩٥) المعارف العقلية ص ٦٤ .

(١٩٦) الفكر تفصيل ذلك في صياح النفس ص ٢٢ وما بعدها .

(١٩٧) إكرام السعدية ص ٩٧ . والفريضة الكلية ص ٢٧ . الفكر أيضاً : صياح النفس ص ٢٥ وما بعدها . والفتاوى الصلح ص ٢٥٠ : أسس منجومة (القصود الكمال) .

(١٩٨) صياح النفس ص ٢٢ .

(١٩٩) الرجوع السابق ص ٢١ وما بعدها . الفكر أيضاً ص ٢١ من نفس الرجوع حيث يقول الفيزيائي : « وأما ذات النفس فإلى إدراك متكافئ وجاهل » .

كله في حقيقة ذات الله تعالى (٧٦١) ، وفعلًا من ذاته فإن صفات الله مثل صفات الإنسان من حيث أنه حي عالم قادر مريد الخ .. والأفعال الإنسانية تنسب لأفعال الله من حيث أنه يتصرف في جسمه عن طريق إرادته متمسكًا بتصرف الله في العالم (٧٦٢) .

إن الإنسان يستطيع أن يعرف الأشياء بواسطة الأمثلة ، ولو لم يكن الإنسان مثالاً صلياً (٧٦٣) لما استطاع أن يعرف الله والعالم . وصورة الإنسان قد كتبت - كما يقول الفارابي - بخلق الله ، وذلك جعل الإنسان قادراً على معرفة الله : « لم أعم (الله) على آدم فأعطاه صورة مختصرة جامعة لجميع أصناف ما في العالم .. وصورة آدم .. مكتوبة بخلق الله .. ولولا خلقه الرحمة لمجر آدمي من معرفة ربه (٧٦٤) » يعرفه إلا من عرف نفسه (٧٦٥) .

ولكن كون معرفة الذات مفتاحاً إلى معرفة الله لا يعني أن القدرة بصفات حسية ، يقول الفارابي : « اعلم أنا وان قد رجنا إلى معرفة ذات وصفات من معرفة النفس لذلك طمس سبيل الاستدلال ، والا فإلله ملزم من جميع صفات المخلوقات » (٧٦٦) .

والأ كالت معرفة القدرات - من ناحية - لجعل الإنسان يدرك أنه على صورة الله :

بما مثل علم الإنسان بوجود نفسه وبأن الواحد لا يكون قديماً حقيقاً وأن التقيضين إلا صفات أحدهما كدب الآخر وأن الاثنين أكثر من الواحد (٧٦٧) .

والاستغراق الذاتي بقوى التي للمعرفة القادرة القدرات على أنها ماهية مختلفة عن الجسم ومن كل المادة : « فإذا انقضت الحواس عينه ، ونسب السماء والأرض ، وكل ما يمكن أن تراه العين فإنه يكون لديه بالضرورة معرفة بوجوده ووعي بذاته حتى ولو لم يكن لديه وعي بجسمه وبالعالم وبالأرض وبكل ما فيها . فإذا تأمل إنسان ذلك خلقاً فسيعرف أنه لو سلب منه جسمه أيضاً فإنه سيبقى وإن يصير أبداً إلى عدم » (٧٦٨) .

أما العلاقة الثابتة بين معرفة الصفات ومعرفة الله - أي الحقيقة الثابتة في أن من عرف نفسه فقد عرف ربه (٧٦٩) ، وأن معرفة الذات هيفتاح إلى معرفة الله (٧٧٠) - فهي تستند إلى أن الإنسان مخلوق على صورة الله . وهذه الصورة تنطق كما يتشبهون الفارابي (٧٧١) - بالقدرات والصفات والأفعال ، لماهية الإنسان هي نفسه أو روحه ، وهي قائمة بنفسها ، فليست عرضة ولا جسم ولا جوهرًا متغيراً . وليست مكلية ، وليست متصلة بالجسم ولا منفصلة عنه : « وهذا

(٧٦٦) : السطر في ٤١ .

(٧٦٧) : هذا النص في موجود في النسخة العربية للكتاب النسخة التي سجلت الإشارة إليها في الهامش ، ولقد توجد في النسخة اللاتينية (في ٦٦) الترجمة الفرنسية والتي سجلت الإشارة إليها أيضاً .

(٧٦٨) : انظر مثلاً : الفرج في ٤ ، مشكاة الأنوار في ٦٦ ، الفصول في ٦٦٢ ، والفصول الصغر في ٣٥٥ .

(٧٦٩) : كتابه النسخة في ٩٤ ، النسخة اللاتينية في ٦٤ .

(٧٧٠) : الفصول الصغر في ٣٥٧ وما بعدها .

(٧٧١) : نفس المرجع في ٣٥٧ .

(٧٧٢) : انظر أيضاً : معارج القدس في ٧٤ .

(٧٧٣) : انظر أيضاً : المعارف العقلية في ٦٤ .

(٧٧٤) : مشكاة الأنوار في ٣١ .

(٧٧٥) : معارج القدس في ١٥٧ .

الآن فيما يلي حل ديكرت وبعد ذلك قابل بين كلا الطرفين وقارن بينهما .

الحل الديكرتي

بعد أن مارس ديكرت الشكل بكل نتائجه حتى وصل به الأمر إلى الشكل الطلق ، وصل على الرغم من ذلك إلى يقين معين يتمثل في أنه ليس هناك شك في أنه موجود ، حتى وإن كان أيضا يتعرض للشك في كل شيء ، يقول ديكرت في ذلك :

« ولكن هناك لا أدري أي مثل شديد اليأس شديد الفكر يبلل كل ما أوتي من مهارة لاشكالي على القوام . ليس من شك الآن في أني موجود مثل الخيل . فليكن ما شاء ، فما هو يستطيع أبدا أن يجعلني لا شيء ، ما دام يقع في حياي إلى شيء ، فليطرحه وقد وجدته التو ، ودنت النظر في جميع الآمال ، لم أظن أن نتيجة وأن أحسن إلى أن هذه الحقيقة : (أنا كائن وأنا موجود) قضية صحيحة بالضرورة كلما نظمت بها وكما تصور بها في ذهني » (١٧٤) .

ويراصل ديكرت التامل القائي ويرى أن قضية (أنا كائن وأنا موجود) صحيحة ما دام يفكر فيها . وفي ذلك يقول : « أنا كائن وأنا موجود : هذا امر يقيني . ولكن إلى متى ؟ أنا موجود ما دمت أفكر ، فقد يحصل أني متى انقطعت عن التفكير تماما انقطعت عن الوجود بذلك . لا أعلم الآن بشيء مالمسم يكن بالضرورة صحيحة : ولكن لما أنا على التدقيق إلا شيء مفكر ، أي دوح أو ذهن أو عقل » (١٧٥) .

لها من ناحية أخرى التو كذلك إلى معرفة مجرد الإنسان ونقصه : وهذه المعرفة هي أيضا مفتاح إلى معرفة الله (١٧٦) . والإنسان الذي يصل إلى معرفة حقيقية لطات يصل من طريق ذلك إلى معرفة الله على أنه حقيقته وحقيقته : « فإن من عرف نفسه وعرف ربه عرفه تطعا أنه لا وجود له من ذاته ، وأما وجود ذاته وديموم وجوده ، والكمال وجوده من الله وإلى الله وبالله » (١٧٧) .

أما فيما يخص الآن بين رأي الفيلسوف فيما يتعلق بمعرفة الله ومعرفة الذات - الدين مرشهما في كثير من مؤلفاته والتفسيرات ومناقضاتها هنا في أسسها الرئيسية - دين مرشما والتفسيرات الفلسفية للحل المتوالي - فالتا نجد أن تفسيرنا الفلسفي للحل يحصل هنا على سند جديد ودعم قوي .

إن المعرفة الفلسفية الحقيقية لـ « أنا » معرفة الله . ومعرفة الله تصبح ممكنة من طريق تحقيق الإنسان لمعرفة ذاته معرفة حقة . وهذه المعرفة الحقة لطات يصل إليها الإنسان بعد تحليل فلسفي لكل الواقع ، حتى يصل إلى وجوده الحقيقي ككائن حقيقي ، وبعد أنه من ناحية شيفيفوتافسي والله من ناحية أخرى صورة الله في الأرض .

وبعد أن أوضحنا حل القوالي بالتفصيل ، وجد أن وجد تفسيرنا الفلسفي لهذا الحاصل لايفيد شيئا له من طريق مرشما لمعرفة الله ومعرفة الذات عند القوالي - لربد أن تعرض

(١٧٦) : Elster p. 71

(١٧٧) : الأبيد ١٩٤٢/١ . نظر أيضا الأبيد ١٩٤٢/١ حيث يقول القوالي : « أي أن موجود سوى الله تعالى فهو غير الله يحتاج إلى ديموم الوجود في كل الحال . وديموم وجوده مستلزم من فعل الله تعالى وجوده ... » .

(١٧٨) : الترجمة العربية للكلمات في ٩١ .

(١٧٩) : المرجع السابق في ٩٦ .

معارفها - ولهذا يظهر الشك الميتافيزيقي من جديد في مركز الدليل - ويستمر العمل من جديد للتخليط عليه مرة أخرى - وهكذا ينتج ديكارت أن يبحث مشكلة « الآلة للفعل » لكن يدفع الشك الميتافيزيقي لنهايتها - يقول ديكارت في هذا الصدد :

« ولكن يؤمنى ، لكن يستنى لي أن أمدأه
إلى الشك الميتافيزيقي ، فربما تأتينا ، أن النظر
في وجود الله ، مثلما نستج القوسية لذلك ؛
فإذا وجدت أن هناك أيًا فلا بد أيضًا من أن
أظهر على من الممكن أن يكون مطلقاً ؛ فبدون
معرفة هاتين الحقيقتين ؟ أرى شيئاً ليس
اليقين من شيء ، أبداً » (١٧١) .

فيقوم ديكارت بهذه المهمة قائليه
استلزام في هذا النظر قاعدة الحقيقة التي
سبقت الإشارة إليها بالقول من أن هذه
القاعدة لا يحصل بعد على التبرير المطلوب .
ولكن هذه القاعدة ليس لها الآن في هذا النظر
أو البحث ، والبناء سلبية إلى حد ما ، فهي
لا تستطيع أن تنتج العمل من ذاتها ، وإنما
واجبها فقط هو عزل كل المعارف التي تكون
غير واضحة وغير متميزة - والدليل الحقيقي
على اليقظة الأول المطلق - كما سنرى - ليس
دليلاً منطقياً - ولهذا فديكرت الحق في
استخدام هذه القاعدة في هذا النظر .

ونتيجة بحث ديكارت أو بتعبير أدق ختام
بحله يتمثل في معرفة ليست نتيجة برهاني
منطقي ، كما لا يمكن أن يبرهن عليها منطقياً ،
والها هي معرفة معرفة امرأاً مباشريناً ، وذلك
هي معرفة وجود الله - وهذه المعرفة واضحة
ومتميزة تماماً مثل معرفة الكوجيتو ومنطبعة

أن وجود الذات هو الفكر ، هو الفعل أو
الروح - والمعرفة التي تتمثل في : « أنا أفكر إذن
فأنا موجود » Cogito ergo sum - يسميها
ديكرت « بالمعرفة الأولى » (١٧٢) .

وعامة ما يسمي بالمعرفة الأولى هي :
الوضوح والتميز - ومن ذلك يختلف ديكارت
أنه يستطيع أن يقرر قاعدة عامة تتمثل في أن
كل ما يراه واضحاً جداً ومتميزاً جداً فهو
صحيح (١٧٣) .

والد يطمح ديكارت الآن هذه القاعدة منذ
عده المخرجة من الدليل فانه يعتقد فقط صحة
هذه القاعدة ، لأنها لم نجد بعد التبرير
الميتافيزيقي - فالتأمل لم يصل إلى نهايته ،
ولهذا لم يصل بعد إلى اليقظة الأول البشري
يؤسس المعرفة ويمنحها اليقين . وذلك لأن
الكوجيتو « أنا أفكر فأنا موجود » ليس هو

هذا اليقظة الأول المؤسس فانه ربما أن
الذات خيرة إدراكاً يقينياً وأدركت ذات على
استقلاله ، إلا أن هذا الاستقلال مطلوب اليقظة
بمعرفة التفكير فقط . وهذا لا يمكن أن
يحدث - كما يقول ديكارت - أنه لو تولف
في التفكير فانه أيضاً يتولف من الوجود (١٧٤) .
وهكذا لا يجد الكوجيتو تأسيسه في نفسه -
ولهذا يمكن أيضاً أن يحدث عند مقابلة المعرفة
الأولى (وهي معرفة الكوجيتو) من جديد
بمشكلة « الآلة للفعل » أن توضح في نفس
الأسلوب مع التناقض الضرورية الأخرى ، و
من حيث أن معرفة الكوجيتو يمكن أن يشكك
فيها مثل هذه التناقض الضرورية التي ليس
استطاع أن تثبت أمام الشك الميتافيزيقي .
ولكن من حيث أن معرفة الكوجيتو لا تستطيع
أن تعطي العقل التأسيس المطلق المطلوب في

١ : ص ١٧٢ : المرجع السابق في ١٧١ - AT IX p. 27

٢ : المرجع السابق .

٣ : ص ١٧٣ : AT IX p. 28 - القسم الترجمة العربية النسخات في ١٧٢ .

٤ : ص ١٧٣ : المرجع السابق في ١٧٢ وما بعدها (الترجمة العربية النسخات في ١٧٣) .

فيري : « واثم التزويج والاستيفاء إلى شيء ، أحسن وأعظم مني » بل أعرف أيضا في الوقت نفسه أن الذي اعتقد عليه يطلق في ذاته كل هذه الأشياء الحقيقية التي استند إليها والتي أجدها في نفسي أفكارا عينا ، وأنه يطلقها لا على نحو غير معين أو بالقوة فحسب ، بل يستلزم بها في الواقع وبالفعل وإلى غير نهاية ، ومن لهذا أعرف أنه هو الله » (142) .

وبهذا توصل ديكارت إلى مصدر الحقيقة وهو الله . « الآن تصبح شرعية الطريق الذي قاد إلى مصدر الحقيقة ، وهذا يعني أن قاعدة الحقيقة التي وضعها ديكارت لتحصل الآن على شرعيتها وتحصل المعرفة الحقيقية على التمام المطلوب » يقول ديكارت : « « وإن فقد وضع في كل التزويج أن يقين كل علم وحقيقته إنما يستندان على معرفتنا لكافة الحق ، بحيث يصبح أن أن أقول : التي قبل أن أعرف الله ما أعرفه بمعنى أن أعرفه شيئا آخر معروفة الله » (143) .

والله بهم وبكلمات « بالصور » (144) حيث لم يستطع أن يبرر قاعدة الحقيقة - التي تستلزم في أن كل ما يراه واضحا جدا ومتميزا جدا فهو حق - والتي وصل بمساعدتها إلى معرفة وجود الله - إلا على أساس وجود الله . وقد دفع ديكارت هذا الاتهام مسمى نفسه (145) حين أشار إلى أنه يجب على المرء أن يفرق بين العلم *scientia* القريب على الاستبطان وبين معرفة البديهي ، والوصول *scientia* ، « وأنه يشترط لتزويج الأول فقط يقين وجود الله » في حين أن معرفة البديهي

فهيأ - وكلا الطرفين (معرفة الكوجينسو ومعرفة وجود الله) تصور نظري . ولكن معرفة الله هي أول هذه التصورات النظرية في تأسيس الحقيقة وأصلها (146) « لأن من يعرف ذاته يعرف الله كسبب سابق وحال قبله وكسبب أولى للمعرفة » .

وقد درست فكرة الله في الإنسان عند خلقه هكذا مثلما يشرح الفلاس صناعته بأسسه . يقول ديكارت : « « والحل أنه لا ينبغي أن أعجب من أن الله حين خلقني لمس في هذه الفكرة لكي تكون علامة للصانع مطبوعة على صناعته . وليس من الضروري كذلك أن تكون علامة العلامة شيئا مختلفا عن هذه الصنعة نفسها ، ولكن مستور اعتبار أن الله خلقني يرجع اعتدي الاعتقاد بأنه قد جعلني من بعض التزويج على صورته أو على مثاله » (147) .

فلا حتى الإنسان معرفة الذات نفسها ، ورائي أن أحسن خصائص الإنسان هي العقل والذات الكامل ، « فلهذا استند بعض الفيلسوفين في ولدت واحد : الحقيقة الإلهية تستلزم في أنه شيء ناقص ومعتمد على غيره ، والحقيقة التالية أن هذا الوجود الذي يعتمد عليه يطلق بالفعل وإلى غير نهاية كل كمال » .

وهكذا فإن معرفة الذات على هذا النحو تتضمن معرفة أن الله موجود . يقول ديكارت : « « وإلى التصور هذه الشهادة الضعيفة لفكرة الله يعين الفكرة التي تصور بها نفسي : أي أن حين أجعل نفسي موضوع تفكيري : « « أيقين فقط أي شيء ناقص ، غير تام » ومعتمد على

(141) المرجع السابق ص 42 ، الترجمة العربية للكتاب ص 141 .

(142) المرجع السابق ص 43 ، الترجمة العربية للكتاب ص 142 .

(143) المرجع السابق ، الترجمة العربية ص 143/144 .

(144) نفس المرجع ص 44 ، الترجمة العربية ص 144 .

(145) انظر تفصيل ذلك أيضا عند الفلاسوف عظامين في كتابهم : ديكارت ، الطبيعة النفسية (ص 99 وما بعدها) .

(146) AT VII p. 140 .

أن معرفة الله الحق لا يستطيع أن يتوصل إليها إلا فكر متحرر من الإحكام السابقة ومن الصور الحسية . يقول بشارت : « أما فيما يتعلق بالله ، فلم لم يكن ذهن متفوقاً بإحكامه السابقة ، ولو لم يكن فكر متحرراً عيسى الدوام إلى صور الأشياء الحسية ، لا كان هناك شيء يعرفه بأسرع ولا أبسر مما يعرف الله » . (١٩٤) .

والشك المنهجي الذي ينفذ بكل اتجاهه - هذا الشك في كل علم ليس واضحاً وحيوياً مطلقاً والذي يجهان يقف عند الخطوة الأخيرة أمام ذات التعامل نفسه ، تلك الذات التي تعرف في اتجاهها إلى سعيها نحو الكمال - هو فقط الذي بين أن فكرة وجود الله مطبوعة في ذات التعامل - وهو فقط الذي يستطيع أن يتوحد في مكان المعرفة الحقيقية التي تعلم الصداقة مؤسسة في الله الحق الذي هو مصدر كل

والأصول لا نستلجح مسن أي قياس (١٩٥) ، وإنما هي نوع يقين يعرف بفترة بسيطة وليس في حاجة إلى الضمان الألفي : « وأن ديكارت برز على من اليوم بالوسوع في الدور بين المعرفة الحديثة البدئية ليست بحاجة إلى أن تكون مطبوعة من الضعف الألفي . وإنما المعرفة الاستنباطية وحدها بحاجة إلى ذات الشك » (١٩٦) .

ومن ذلك يبين أن من اليوم ديكارت هنا بالقدور لم يهيموا ، التاملات ، بالعلم الذي لفصده ديكارت ، وأهم عند السيدا بوجيه خاص فهم طريقته . فقد طبق ديكارت في التاملات ، طريقة التحليل فقط ، التي يقول منها أنها فقط هي التي تيسر الحصول على معرفة أولية ، حتى إذا أراد التفرقة أن يسي طويلاً وينجده بالتأنيده إليها فانه سيتبين الشيء مطلقاً بدقة تامة ، وسيجعل منه ملكاً له كما لو أنه هو الذي وجده بنفسه (١٩٧) .

أما الآلة على وجود الله التي وضعت بمساعدة الطريقة التركيبية (١٩٨) فليست لها إلا أهمية ثانوية فقط في مقابل معرفة الله التي يتوصل إليها بواسطة طريقة التحليل ، وذلك لأن هذه الآلة لا يمكنها - كما يقول - أن تعلم كيفية العثور على الشيء ، ولهذا فقد قصد بها فقط إقراء الذين ليست لديهم القدرة الذاتية على التعامل ، والسبلين لا يستطيعون التأمل أن يتفلسفوا التحليل بالضميم (١٩٩) .

ARCHIVE
http://archive-beta.net

مقارنة ختامية :

هذه المقارنة الختامية كلا الطرفين لا تقدم حصراً لكل وجود الاتفاق والاختلاف التي يمكن اخلاصاً من عرضنا ومناقشتنا السابقة ، ولكنها تقتصر فقط على أبرز الخطبوط الرئيسية :

فليما يتعلق بالطريقة التي عرض بها كل من

(١٩٤) : وهكذا يرى ديكارت أن القصد يستطيع تلاقح يعرف بواجوب حقائق رياضية مثل أن مجموع زوايا تلك أسوار قائمتين ، ولكن هذه المعرفة لا تسمى علماً حقيقياً ، لأن أي معرفة لا تستطيع أن تثبت أمام الشك ، كما يجوز أن يقول أن تسمى علماً حقيقياً : انظر في ذلك : AT IX p. 111 .
(١٩٥) : ديكارت للتأنيده مثلاً أين من 111/112 .
(١٩٦) : AT IX p. 121 .
(١٩٧) : المرجع السابق من 111 وما بعدها .
(١٩٨) : المرجع السابق .
(١٩٩) : الترجمة العربية للتاملات 1.1 : AT IX p. 24 f .
(١٩٩) : انظر في ذلك : AT IX-26 p. 37 .

الطريق - ولما دبتكرت - الذي يمثل الحدس بالنسبة له أيضاً أهم وأوضح طريق يسبق المعرفة (١٩٦) - فقد بين كما فعل الفرواني أن معرفة الله العظمة تكون عن طريق الحدس ، وأنها تمثل بالنسبة للعقل أول وأوضح الحقائق كلها - وقد حصل تفسيراً فلسفياً لحاصل الفرواني على تأكيد جديد وتدعيم له عن طريق عرضنا لأرائه الأساسية فيما يتعلق بمعرفة الله ومعرفة الذات .

(٢) وإذا قلنا أراء الفرواني ودبتكرت فيما يتعلق بمعرفة الله ومعرفة الذات فالتا تبيين الاتفاق بينهما في الأمور الأساسية التالية :

● أن فكرة الله هي بالنسبة لكلا الفكرين أول الأفكار الفلسفية كلها ، وتلحق في توضيحها والتأنيدها ما يتبعها من كل التصورات الأخرى ، وتمثل المعرفة الفلسفية لذات شريحة لا غنى فيه لمعرفة الله - والمعرفة الفلسفية للذات هي تصور أساسي نظري ، وتنتج بالوضوح هذا الحقل من طريق العقل وحده ، أي إذا اجتمع العقل من كل الأحكام السابقة وممن تدخل صور الأشياء الحسية .

● ومعرفة الذات تسير جنباً إلى جنب مع معرفة الله التي تكون متباعدة عن طريق كون الإنسان على صورة الله - وهذه التشابه يمكن أن تتحقق إما ما اعترف الإنسان عقله بالتكافؤ السائد للتأنيب ، وبهذا يعرف أن الله مصدر معرفته للحقيقة ومصدر كل نور .

● فإذا تحققت المعرفة الفلسفية لله والذات يعرف المرء في الوقت نفسه ذات الحقيقة التي تتصلق في أن الإنسان - كما يقبل الفرواني - لا وجود له من ذاته ، وإنما وجود ذاته ودرام وجوده وعقل وجوده من

الفرواني ودبتكرت العقل الذي توصلنا إليه نريد أن نشير بوجه خاص إلى ما يأتي :

(١) لقد عرض الفرواني في حله كيف ارتفع الشك العقلي مباشرة عن طريق التيقن الكلي الذي انت به معرفة النسبة المعرفة الفرواني حدسية - وقد يور الطابع الحدسي لهذه المعرفة في صورة نموذجية عن خلال الطريقة التي عرض بها الفرواني هذه المعرفة ، ومن ناحية أخرى فإن عرض الفرواني للعقل المتصلق في صورة الثور الذي قلده الله في صفوه قد أعطى دافعا لسه فهم هذا العقل في مسورة لفسرات صولية ولا عقلية - أما دبتكرت فقد ميز في عملية رفع الشك - على خلاف ما فعل الفرواني - درجات متعددة بطريقة تحليلية : إما كافي وإما موجود ، وإما أكثر فاما موجود وأخيراً الله موجود ، ولهذا نكل ما أدركه في وضوح واعتبر فهو حق (١٩٧) .

ولقد كان في سعي دبتكرت الذي يتصلق فكرة وإتلافه في سبيل الحصول على الوضوح الفكري الأكمل ما دفعه بالعقل إلى استنتاجه قبله الأساسي فلسفته بالاعتقاد بأنه يقوم على مجرد الفكر منطقي .

(٢) ومعرفة الله المدركة عن طريق الحدس توجد في مركز كلا العقول كما سبيل أن عرضنا ووضحنا بالتفصيل ، وعن طريق معرفة الله هذه تحصل المعرفة العقلية - التي اعتبرت شريعتنا عن طريق الشك العقلي - على شريعتنا من الناحية التفسيرية - وقد ميز الفرواني معرفة الله الحدسية هذه بطريقة لا تدع مجالاً لسوء الفهم من كل المعارف التي يحصل عليها المرء عن طريق براغمين منطقية - والله أشبه يتوصل عن طريق الحدس لا إلى هذه المعرفة فقط وإنما يتوصل إلى أكثر المعارف من هذا

(١٩٦) انظر الترجمة العربية للكتاب من ١-٦ - راجع في ذلك أيضاً :

R. Laan: Zur Idee der Transzendentalphilosophie, München 1965, p. 21.

(١٩٧) انظر في ذلك : AT IX p. 368, 412 .

● أن الاختلافات بينهما في التأسيس الفلسفي تتعلق بوجه خاص بصورة عرضهما ، ولا تتعلق - كما بينا - بالمعنى الأساسي لها ، لها خاصة بالشكل واليسمات المتعلقة بوضعها . وهكذا تظهر عند الفراءى مشكلة «الالة العقل» وكذلك التمييزان الأخرى بطريقة طبيعية غامضة . في معرفة الشكل المطلق ، ولكن هذا الشكل العقلاني يتلخص هذه المسألة كما سبق أن وضعنا : وقد أشار الفراءى إلى هذه المسألة في مواضيع أخرى من المنطق ، كما أنه يحاول التفصيل في مؤلفه آخر . وقد نفّرح المسألة المطلق عند الفراءى بوجه خاص من طريق فكرة (العالَم الآخر الذي إذا نجلى كذب العمل في حكمه ، وما يسمى بمسألة الرقعة الجديدة) ، وهذه الفكرة لا نجدها هنا نظراً عند ديكرات .

● كما أن قضية (أأ أكثر قلنا موجود) التي تمثل عند ديكرات درجة أولى للعقل لا تظهر في بحث الفراءى في مبحث الفراءى العقل في حين أن معرفة القضية قللت - التي تمثل معرفة التوحيديّة أ أي معرفة الذات ومعرفة امتداد الذات امتداداً مطلقاً على الله - توجد في مركز العمل سواء عند الفراءى أو ديكرات . وقد ناقش الفراءى معرفة التوحيديّة في مؤلفات أخرى غير المنطق وبين أهميتها . وذلك طيس سبيل القتال في النص الذي سبق أن أوردناه والذي يقول فيه : « فلما لمعن انسان عينيه ونسج جسمه ونسج السماء والأرض وكل ما

الله وإلى الله وبالله » (٢٨٩) . ويعبر ديكرات عن هذه الحقيقة بقوله أن الله يعرف حينئذ أنه موجود ناقص في مقابل كمال الوجود الألهي ، وأن وجوده معتمد على وجود الله كمال الاستعداد في جميع لحظات حياته (٢٩٠) . والله ليس فقط حاكماً وحافظاً للوجود الإنساني ، بل أنه وحده هو الموجود الحق - كما يقول الفراءى (٢٩١) - ووجوده ومعانيته تتسم بواحد (٢٩٢) . وكذلك يرى ديكرات أن الوجود سلفاً ضرورية لله وحده . وأن الوجود يمثل جزءاً من معانيته . وذلك ليس لأحد الله (٢٩٣) .

● وبسببه هذا الفرد والكمال اللامتناهي لأهمية الله فلن الإنسان لا يستطيع أن يعرف الله على سبيل الإحاطة والكمال ، كما يقول الفراءى (٢٩٤) : فكيف لا - كما يوضح ديكرات أيضاً (٢٩٥) - لا يمكن إدراكها ، ولكن الفلسفي إلى حد ما بالتفكير : « فإن في سائر الفلسفات أن يعجز الفلاسفة عن الإحاطة به » (٢٩٦) . ولكن معرفة وجود الله تتجلى بأبلى شئ من الموضوع والبداهة التي تفرس نفسه كقبة البحث عن الحقيقة العظيمة . ومعرفة الله عند الفراءى هي أولى المعارف والسيقتها وإسقاطها (٢٩٧) . وعند ديكرات هي أكثر وضوحاً وتعبيراً عن أي معرفة أخرى (٢٩٨) .

(٢) وعلى الجملة نستطيع أن نقول فيما يتعلق بتأسيس الفلسفة بما يلي :

- (١٩٨) الأحياء (٢٩٢) .
- (١٩٩) الفكر في الله : AT IX p. 42, 39 ; IX - 2a p. 34 .
- (٢٠٠) مشكلة الأثر في ٥٥ .
- (٢٠١) معارج القدس في ٢٩١ وما بعدها .
- (٢٠٢) ما جاء في الله : AT VII p. 383 .
- (٢٠٣) معارج القدس في ٢٩١ .
- (٢٠٤) الفكر في الله : AT IX p. 40 .
- (٢٠٥) العربية العربية لسانك في ١٩٢ .
- (٢٠٦) الأحياء (٢٩٢) وما بعدها .
- (٢٠٧) ما جاء في : AT IX p. 90, 37 .

(بافتكارنا) . . . وهذا العنصر هو الأساسي التحليلي لكل ميتافيزيقا (٢١٠) .

والنتيجه هنا ليس متعللاً في الفكر اني وجود الله على اعتبار ان ذلك امر مفروض منه كما كان ذلك في الفكر الكلاسيكي وعند علماء الكلام ؛ بل نقطة الانطلاق لتتصل بنقط ان الفكر نفسه الذي يصل - من خلال بحثه عن حقيقة يقينية مطلقة بمساعدة طريقة التمسك الفلسفي وبحث معرفة الحقائق معرفة فلسفية - الى معرفة الله معرفة حتمية .

وهي العكس من الفلسفة قبل الغزالي الذين نقلوا مفهوم الله - الى ما وراء حدود الحواسيات - الى كسل ما يحدث في العالم ؛ منتهى النهاية الميتافيزيقية للعلاقة المسببية الطبيعية والخفية - حيث لا يوجد هذا المفهوم من هناك سلباً او نظراً لتصلبه بالعالم والانساني (٢١١) حيث يصلون في فكرهم الى نتائج لا يمكن دفعها - على العكس من هؤلاء للفلاسفة الذين معرفة الله بالنسبة لغزالي بوجوده قبل ان يتعارف - انه لا يستطيع بقونها ان يخطر خطره واحداً في العلوم الطبيعية ولا في مجال الاخلاق (٢١٢) ؛ ولا في الفكر على الاطلاق - وكذلك بين ديكرت - على اي وجه يصبح القول ان يقين البراهين الهندسية نفسه متوقف على معرفتنا بالله (٢١٣) .

لقد عرف : « ان يقين كل علم وحقيقة لها يستند على معرفتنا لكافة الحق » بحيث يصح ان نقول اني قبل ان اتعرف الله ما كان يوصي ان اعرف شيئاً آخر معرفة كاملة » (٢١٤) .

يمكن ان نراه العين فانه يكون لديه بالضرورة معرفة بوجوده وهي بذاته - حتى ولو لم يكن لديه ايضاً وهي بجسمه وبانفسه وبالأرض وبكل ما فيها . فلذا فاقل انسان ذلك حدا فيعرف انه او سلبه منه جسمه ايضاً فانه سيقتضي ان يصير ايضاً الى عدم (٢١٥) .

● ولكن في حين ان معرفة الذات ومعرفة الله قد نجحنا في جعل واحدة في العمل عند الغزالي ؛ فان ديكرت قد ميز درجات مختلفة ، والفروق الاساسي بين الطرفين يتعلق طبعاً قام به ديكرت من الارتفاع بالكوچينو الى معنى التواضع والذلي ، فالكوچينو مؤسس في نفسه ، لانه ليس في حاجة الى موجود اخر لكي يعلم نفسه . ولكن هذا التأسيس الذاتي ليس كاملاً - ذلك لانه لو كان كاملاً لزم ان يطلق نفسه ايضاً - وما يشتمل طبع الكوچينو من عنصرى الوجود والفكر يمثل مجرى وجودا نسبة تشير الى وحدة اقل واحد لجميع هذه العناصر في وحدة عامة ، الكوچينو يدل على اوليته واختلافه من ناحية اخرى ناحية اخرى يشير باعتباره يمثل وحدة نسبية فقط من الفكر والوجود الى الوحدة المطلقة لهما والتي تتصل في الله .

● والفرق بين كلا الطرفين عند الغزالي وديكرت ليس انه يوجد فيهما نفس المعرفة الاساسية الفلسفية : التأسيس الذاتي لمحبته في وجود الله المطلق كصعود وحافظ لوجود الانساني القدسي - وعلى هذا يستند تأسيس فلسفيهما : « في تاهونا نستطيع ان نتمسك المطلق - اي نفس وجود الله الانساني

(٢١٠) Elster : p. 36 (٢١٠) : انظر ايضاً خارج النص في ٢١ وما بعدها ، الذين في ذلك ايضاً ديكرت : AT IX p. 27

(٢١١) R. Laith, Die Frage nach dem Sinn des Denkens, p. 241. (٢١١)

(٢١٢) Obermann, op. cit. p. 218 (٢١٢)

Ibid. (٢١٣)

(٢١٤) الترجمة العربية لـ Elster في ١١١ : AT IX p. 111

(٢١٥) الترجيع الصافي في ١ : AT IX p. 58

المراجع

١ - مراجع باللغة العربية :

- أبو حامد القرطبي : في التآري القوية النسخة لبقائه ، القاهرة ١٩٧٥ .
- ديلمارت : المصطلحات في الفلسفة الأولى ، ترجمة د. عثمان أمين ، مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة ١٩٥١ .
- ديلمارت : الفلسفة ، ترجمة د. عثمان أمين ، مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٦٠ .
- في مثل من الفروع ، ترجمة محمود محمد الطفيحي ، دار المصنف العربي بالقاهرة ١٩٦٥ .
- زكي مبارك بقا : الاختلاف عند القرطبي ، القاهرة ١٩٦٥ .
- سليمان دنيا بقا : المتطابق في نظر القرطبي ، دار المعارف بالقاهرة ١٩٦٥ .
- عبد الكريم الشعلان : سيرة القرطبي والقرآن الكريم فيه ، دمشق ١٩٧١ .
- عثمان أمين بقا : ديلمارت ، مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٦٥ .
- القرطبي : فينايت الفلسفة ، مطبوع الآب مريد بن بونج ، بيروت ١٩٧١ .
- ميرزا النمل ، مطبوع د. سليمان دنيا ، القاهرة ١٩٦٥ .
- نسخة من القرآن ، مطبوع د. عثمان أمين ، دار المصنف العربي ، دمشق ١٩٦٥ .
- أحمد طاهر البكري ، في القرآن الكريم مطبوع الآب البكري ، بالقاهرة ١٩٦٩ .
- أحمد طاهر ، مطبوع د. سليمان دنيا ، القاهرة ١٩٦٥ .
- أحمد طاهر ، مطبوع د. عبد الكريم الشعلان ، دمشق ١٩٦٥ .
- أحمد طاهر ، القاهرة ١٩٦٥ .
- مشكلة القرآن ، مطبوع د. أبو العلا طريفي ، القاهرة ١٩٦٤ .
- مجمع النظم ، بيروت ١٩٦٥ .
- الاقتصاد في الاستدلال ، القاهرة ١٩٦٥ .
- التفسير الأسس في شرح أسماء الله الحسنى ، مكتبة القاهرة ، (بدون تاريخ) .
- مواهب القرآن ، القاهرة ١٩٦٩ هـ .
- المتنبي عن علم الأصول ، في جزئين ، القاهرة ١٩٦٩ ، ١٩٧٠ هـ .
- الاربعين في أصول الدين ، مكتبة الجندى بالقاهرة ١٩٧٢ هـ .
- سراج المسالكين : أسس مجموعة الرسائل الخواتم من تصانيف الإمام القرطبي ، مكتبة الجندى بالقاهرة ، بدون تاريخ .
- رسالة في بيان معرفة الله (مطبوعة بمكتبة جامعة أيدن بولكند تحت رقم : [171]، 171) (O) .
- التفسير القرطبي من رسائل الإمام القرطبي (لتأليف على رسائل دنيا : القسطنطين القسطنطيني) .
- أحمد طاهر ، الإمام القوام من علم الكلام ، القسطنطين به على غير أصله ، القسطنطين القسطنطيني) .
- مكتبة الجندى بالقاهرة ، بدون تاريخ .
- أحمد طاهر ، (في مجموع يضم الكتاب من الرسائل ورسائل أخرى) ، مكتبة الجندى ، بدون تاريخ .

٢ - مراجع أجنبية :

- Abu Rida, M.A.A. : *Al-Ghazali und seine Widerlegung der griechischen Philosophie*. Madrid, 1952.
- Alquié, F. : *Descartes. L'homme et l'oeuvre*. Paris, 1956.
- Asín Palacios, M. : *Alghazali, Dogmática, Moral, Aestética*. Zaragoza, 1909.
- Azouzi, K. : *Al-Ghazali. Geltung und Grenzen der Vernunft*. Diss. München, 1938.
- Cours de Veaux : *Gazali*. Paris, 1902.
- Descartes, R. : *Oeuvres de Descartes*. Adam & Tannery, Paris 1897-1916.
- Diels, H. : *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Hamburg 1964.
- The Encyclopedia of Islam*. Leiden-London, 1960 ff.
- Enzyklopädie des Islam*. Leiden, 1913-34.
- Fichte, J. G. : *Ausgewählte Werke*, in 6 Bänden. Hrsg. v. F. Meisner. Darmstadt, 1962.
- Frick, H. : *Ghazali Selbstbiographie, ein Vergleich mit Augustins Konfessionen*. Leipzig, 1919.
- Goldzeher, I. : " Die islamische und die jüdische Philosophie. " In : *Kultur der Gegenwart* I, S. Berlin, 1909.
- Gosche, R. : " Über Ghazali's Leben und Werke. " In : *Abhandlg. d.Kgl. Akad. d. Wiss.* Z. Berlin u.d. Jahr 1838, Berlin, 1839.
- Horien, M. : *Die Philosophie des Islam in ihren Beziehungen zu den philosophischen Weltanschauungen des westlichen Orients*. München, 1924.
- Leuth, R. : (1) *Die Frage nach dem Sinn des Denkens*. München, 1953
(2) *Begriff, Begründung und Rechtfertigung der Philosophie*. München, 1967
(3) *Zur Idee der Transzendentalphilosophie*. München 1965
- Muschohl, D. B. : *The Life of al-Ghazali*. JACS XX, New Haven, 1899.
- Obernann, J. : *Der philosophische und religiöse Subjektivismus Ghazali*. Wien-Leipzig, 1921.
- Ramon, E. : *Arenas*. Paris, 1832.
- Ritter, H. : *Al Ghazali. Das Elixer der Glückseligkeit*. Düsseldorf-Köln 1939.
- Sharif, M. M. : *A History of Muslim Philosophy*. 2 Bde., Wiesbaden, 1963-66.
- Watt, W. M. : *Muslim Intellectual. A study of Al-Ghazali*. Edinburgh, 1963.
- Zakari, M. H. A. : *Al-Ghazali's Grundlegung der Philosophie. Mit einer Erörterung seines philosophischen Grundgesetzes im Vergleich mit Descartes*. Diss. München 1968.

أوجست زودان حياته . وفنه



ARCHIVE

<http://Archivebeta.Sakhrif.com>

جدة الدين أبو غسان

أبي جلاب داني وميكيل أنج ، دانيوفن
ورمبالتت يشلف رودان عالي الهامة بنفك
الروائع القصة التي قدمها الإنسانية ، والتي
ستظل دائما تعيش في وجدانها مهما اختلفت
أساليب الفن ولحظات رؤاه .. تعيش بما فيها
من القيم الالهية على مر العصور .

في حياته ليس من يروميتوس الذي اعطى
الانسان الشرارة الاولى التي اضاءت طريق
الفن والحضارة ، ولقى كل مذاهب الحياة ،
هو ايضا كان ملغوه مع الصراع ومع الطغاب . . .

لماذا من العصور أن تعدد أفكار أو طغمة في
نطاق مقبولة . . . عبقورية متفردة سيطرت
على فن البحث في نهاية القرن التاسع عشر
وأوائل القرن العشرين والوقت في فن التصوير ،
بل التهمت الأدب صورا ورؤى جديدة .

أعماله تتخطى حدود الزمان والمكان . . .
هي من التراث الإنساني الذي يجعل حيات
العلوم وسيرة العاصم . . هي جسر ربط بين
الماضي والحاضر وفتح الطريق إلى المستقبل .

❖ الأستاذ بدر الدين أبو الفارز وزير الثقافة السابق في مصر واختير من أئمة الفكر والفن والشاعرين بتاريخ الفن في العالم
الغربي وله في هذه كتابات كثيرة .



كان طفلاً خجولاً منطوياً لا يقش ملابسه ابتداءً من وقت ارتدائه على الرسم . . . تابع دراسته الأولية في مدرسة الفرير ثم أرسله أبوه الذي أحد أصدقاء الدراسة ولكنه لم يكن موافقاً في دراسته . . . واضطر أبوه لمراد ما لمسه من حياته بغير الرسم أن يخلعه بمفوضة الفنون والصالات تحولت فيما بعد إلى المدرسة العليا للفنون الزخرفية .

في هذه السنين تلقى الوحيية أحياناً العلم المستور الذي يوحىها والحياء ينعثر بها الحظ فتصدم عند تعجبها .

وقد تلقى لويس برونال العلم المستور في سنين السابعة حراس ليكول الذي كان مستطوفاً بنسبة لثباته في عمله وفي أفلاك سراج وزاهم في مجالات الحياة المحيطة بهم والزماء المستور بها .

كان هاريس سلفاً للتحفات دالو والمصور العظيم لوداف لاوير والمصور ليبرو معاصر برونال .

ولقد ظل برونال حافظاً لتقاليد استله وفي سنة ١٩١٣ كتب : « أن معظم ما طعني أباه ما زال باقياً حتى الآن » .

وفي هذه المدرسة كان لافاز الأول بالصلصال لقاء مشق، فقد وجد في هذه المادة سحراً خلافاً لكشف عن كثر موهبته . . . وأطلق طاقاته خارج حدود المدرسة إلى متحف الفنون الفرنسية تراث تحت العرق والفي في حديقة النباتات نحات الحيوان العظيم « باري » فتنطق عليه وتعلم منه الكثير .

وحاول الانشغال بالمدرسة العليا للفنون الجميلة فانهقق لسلات مسرات وفراء وفنن المدرسة عطف على تعليم نفسه من خلال ما تلقاه من استلهاته ومن خلال تجربته الذاتية .

في حياته ، دلم يربط الشهرة والتجد الذي واديه في عتاهيا شراوة الأسى الإغريقية ومورالها .

فالتصحب على حياته ولتأمل طريق العبقورية والام منذ بداية في سنة ١٨٤٠ حتى تجاينه في سنة ١٩١٧ .

١ - أجواء حياة :

حي شعبي من أجواء باريس على الصفاة اليسرى التي السنين ، ولكنه حي ما زال يخلقي بانفاس عبقورية .

منذ القرن الخامس عشر حتى شارع مو فزار طريقه في هذا المكان . . في هذا الشارع كان راييه ورواسل يقضيان الليالي في صالة لاوم دي بي . وغير بعيد يقع المنزل الذي كان يسكنه الفيلسوف فكلرت في القرن التاسع عشر وما زال قائماً حتى الآن .

بعد خطوات يلوح المنزل الذي يقيم فيه برونال في سان بيرو وواجهه القنطرة - بول وفرجين - التي صبا زالتة تفرق دمسوع العاشقين . وفي شارع لافول في ذات الحي استلم الكاتب هنري مرجر فواميات ميسي بيسون في « تصور من الحياة الوهمية » .

و قريباً منه كان يسكن الفيلسوف والموسم ديميو لمدة سبع سنوات . كان العبقورية على موعده في هذا المكان تطل من تلك البيوت العتيقة التي تطلها عراصة الماضي .

في هذا الحي وفي شارع الرديت سكن الشاب التروماندي جان باليسست برونال الوافد بقسم البوليس مع زوجته الزلية القادمة من الكورن ، والحب طفلين ، ماريا وفرانسوا لويسست ووليه الذي ولد في ١٧ نوفمبر سنة ١٨٤٠ وعرف فيما بعد باسم لويس برونال .



الرجل من الكائن القصور ١٨٦٤ برنارد متحف برنارد - مجموعة
خاصة من برنارد أرمي متحف الفن الأوروبي طوكيو - المتحف
الوطني برنارد -

لينتج الأعمال المبدعة لهذا المثل الذي كان كما يقول بعض معاصريه أنه « آلة الفحت » ، يطرح من مراحله كل يوم طريق التعاقيل والتحف ، والفردانية الإخترافية ... وعند يلقب لقي رودان « دافا موهوبين مثل دافو » وذلك بعمل معهم .

وبإني الحدث الثالث حين قدم رودان تمثاله « الرجل ذو الإلكة الكسور » إلى العرض السنوي للفنانين الفرنسيين فرفضته لجنة التحكيم .. وكان هذا الحدث هو الصدام الأول العفوية مع مفاهيم العصر وثقافته وسيظل هذا الصراع محبوساً من المصالح الإنسانية في حياة أوجست رودان .



٢ - الحرب والسلام :

في سنة ١٨٧٠ امتدت فرنسا الحرب على بروسيا بسبب اشتراكه بصادرك لها وانضمت الولايات الألمانية الأخرى إلى الحركة .. وقد « مؤانته » حطت آت إلى الدحر الفرنسيين في سيدان .. وظلت باريس تقاوم المحاصر البروسي بالرغم من وبلاء الحرب والقتل الجماع .

وكان أوجست رودان من جنود هذه الحركة .. استندى إلى الجمعية لمافضل من كثرية يلقب « داباعدت الصسلات بينه وبين الفن » ، ثم أنه لم يثبت أن سرح فعاد ليرى باريس مدينة حرة يقتضاها الكلام والعضوا المجاعة .. وسكن دوة مونمارتر ، ولكنه هل بعاني وبلاء هذه الأيام ومؤسسا إلى أن ترك باريس في فبراير ١٨٧١ بدعوة من كثرية يلقب الذي كان قد سافر إلى بلجيكا للقيام بمشروع كبير في واجهة مبنى البروسية ، وبهذا رأى من

ودفعته ظروف أسرته المادية وقصصوور مواردها إلى البحث عن عمل فاشغل مزرعها لدى أحد مقاولي البناء وكان من زملاته في هذا العمل التحف الكسور « دافو » ولكن صانع البناء كان غداً الكساء يرأس بحثه في عالم الفن ويسعى إلى المعرفة لينتج فنون الأدب والتاريخ في الكوليج دي غرانس .

غير أن حدثاً دائماً هو كبره فقد ماتت أخته صابرا في الغير بعد التحاقها به فاعتزل بيته وأعرض عن الحياة وهام على وجهه ثم دخل الدبر « دافا دافا » ولكن نداء الفن والحياة في نفسه كان يشده فخرج أسوار الدبر بعد مرة أخرى يرأس حياته .

وفي هذه الحقبة ، وحوالي سنة ١٨٧١ مرت بحياة الفنان ثلاثة أحداث جارية أربها التعلق برقيقة حياته دول بيرة ، وإثباته الشهادته مع التحف كثرية يلقب ، وناقته المصروفات الأولى لعرض تمثاله « الرجل ذو الإلكة الكسور » في صالون الفنون .

أما دول بيرة فكانت عائلة يعمل النجارة فيها نظيرة الربط وسفاعة فطرية ، وكانت مسجاعة وفكرة مثله فراقته دون تفرد بالواقف الرسمية والتجبت منه إثنين الوحيد أوجست بيرة الذي حمل الاسم الأول لأبيه وألقب أمه ، وعاش كالفريق بالنسبة لرودان .

وظلت دول بيرة نموذجياً ولهما ألاماله لهم تتمثل في تمثاله - الإم الشبة - التبع - حنان الأمومة - الفتاة ذات القبعة .. ميتون - القورا وأربها .

وأما كثرية يلقب فلم تكن علاقته به علاقة تطبيق باستاد ، وإنما كانت علاقة صاحب عمل بأحد مساعديه . الحق رودان بمراحله

**لبت ان تحول الى هجوم وجه الى رودان حين
انهم يلقه صوب عاتقه على جسم حي .**

واقعه رودان صوب باريس طه بوجد منعها
الاتصاف وعدم تشابه الى معرضها الكبير تحت
اسم « عصر الفن » فهو عليه يمثل أول بقعة
الفسيفساء الانساني في فجر المصور ... ولكن
باريس لم تكن اكثر انصافا له .. وجاءت
رودان لانيات برأيه امام رجال الفنون الجميلة
الرسميين .. وما كان في حاجة لأدلة البراءة
التي ساقها لعلمهم فان من يعلم أمرنا نحن
التحت يفرده ان صوب الفسيفساء على الأجسام
الحية ؟ يمكن ان يحقق ما يقفه التشابه بين
الفسيفساء الأولى الانصافيات والقياسات
الانسانية ... وقد ظل صانع الانساني الأول
لو عصر الفن موحاة بشك الانعام الى عاد ان
مرآة انظر الى عائلته سنة ١٨٨٠ فكان نصيبه
الجنة العذبة .

والفكر رودان ان قصة الرجل ذي اللب
القصير مستطع لتكرر في حياته ، وان قصته
لواظت بالصراع لتكتب الى دوز بيريه بغير لها
من امراته « ما أنت تدين ان الكلية ستكون
شاة ... ان المستقبل مظلم ... والافان
بكتلتها الرأس » .

وعاد رودان للإقامة بباريس وأتى لعائده
مع التبعات فان راسبورج وزايله أيام الرخاء
التي عاشها . وبدأ في بيته الصغير يشترج سنان
جاء على طريقة من الباثيون ولما جاءت مشاركا
في المسابقات الرسمية ... ولكن التكرار كان
دائما نصيبه ، فتمشاة الرابع « لقاء الصلاح »
الذي لعده الصراخ الدفاع من باريس لم يتل
حتى مجرّد الانتفاضة ... وهكذا كان نصيب
مشاركاته الأخرى في مسابقات انجيب - بيرون
- ديزو - جان جاك روسو .

جيو الحرب والارها وعاش فترة من الرخاء
والسلام في بلجيكا .

لم يزل به القدام مع بيلير ولكنه تعافد مع
مساعدته البلجيكي « فان راسبورج » الذي
أحسن بجزءه اراء بلجيكية رودان ، فعند هذه
أوقاتا تشبه أعماله لتحية يقوم رودان بعملها
ويوتها راسبورج باسمه . وبهذا حلفت
بلجيكا خلال سنوات القامة رودان بها من سنة
١٨٧١ الى ١٨٧٧ بمجموعة من أعماله ما زالت
تعمل لتوزيع فان راسبورج .

على ان هذه الأسماء التاحت له فسرنا من
الاستقرار والرخاء كما التاحت له دراسة أعمال
كبار الفنانين فنون في اسرار دوشيزا وأعمال
فنه ... وسرت له طريقة الكتابة السحاب
الرحلة الى إيطاليا حيث عرض مقابلة مع
النهضة وعاش في فلان ميكيل التي التي تحول
عنه في خطاب الى صديقة راسبورج المثل
الطهران بورديل « ان نحرق من الانجليزية -
جاء على يد ميكيل أيج » .

تخالف في رسائله الى دوز بيريه أيضا عن
الطباعات وحسن الإيطالية لقائه بأعمال نحات
فرانسيسكو - هو بيجه - لم وفرو له عند رواج
ميكيل أيج .. ففي رسالة اليها قرأ هذه
السطور : « اقول لك ما فعلت منذ المسافة
الأولى لوصولي الى فلورنسا ... ان يمشك
التي علفت على دراسة ميكيل أيج .. ويطيل
الي ان هذا الساحر العظيم قد ألقى الى
بالقيل من اسراره » .

وما ان عاد من إيطاليا حتى بدأ يشاه الذي
قدمه الى معرض الفنون بيروكسل تحت
عنوان « الكيزوم » فاشتر النقاد الى ما فيه من
أبهة لكثرة هي الحياة ، ولكن هذا التناء ما



نمونه‌ای از آثار ۱۳۸۶: مجموعه‌ای از آثار



لواء السلاج، 1393، بيروت - مختلف، رونق ونسج هذه المصاحف،
مكتبة دار الكتب الوطنية، بيروت، لبنان

في نفس هذا العام كلف رودان بعمل باب
لجذع القنن الزهرية وخصصت له القننة
متحقا في سطر العجينة وسط غابة من
الترخام .

ولكن رودان لم يكن قنن متأسبات وهدايا
والما كان قننا مبدعا يستعصي على القسود
والفجيرة ، وأما علم يتقيد بموضوع الباب ولا
يرغبته ولا بالوقت الذي خصص لتجده .
وانته الى ابداع عمل ضخم . **«قنونة الجحيم»**
على غرار رواية الفردوس التي صنعها النحات
جيهوني لمعونة فلورنس . . . البعثة من
الزركت لرحلات ميكل أنج من يوم القنينة
والحساب الأخير في قبة كنيسة سكستين ومن
وحي بصورتها ببلد وجوسطن غوريه التي
أخذها كفسار كنوميدا هائل الأهمية . . .
غير أن رودان تخلى ذلك كله وأبدع شيئا آخر

ليس فيه حسنة ميكل أنج لأن الأساة تبعث
من الصراع بين الإنسان والفرد ، أما تمثيل
رواية الجحيم فهي تمثل الإنسان كفرد
العالق على وحده المستعطب للعالم . . . ومن
هذه الرؤية ظهرت بلائته في التعبير عن
الجحيم الحق ذلك الذي يكمن في النفس
الإنسانية . في أعماق وانزوعها وصليها .

ومن مجموعة أعماله : **الاشباح - أورفيوس**
- الطفل المجر - الفكر - القيلة - حواء ،
خرج عالم متكامل تشكلت خبثته الأولى على
سطح هذه التولية لم عادت كل جولية من هذا
العالم عاترت بكنها . . . لقد ولدت على
رواية الجحيم معظم أعمال رودان التي عادت
واستلقت بذاتها من جديد فكان **الفكر** وكانت
حواء وكانت **القيلة** . . كل منها عالم تعني
وأخر بالشاعر والاعتمالات التي بلغ رودان في
التعبير منها لمرة الإبداع .

ولقد لغت البعض روح التشاؤم في بعض
أعمال **رواية الجحيم** ولكن رودان يقول :

واضطر للرابعة إمام الحياة إلى تلويد
أعمال زهرية قصر التي وكادرو ولدت ليس
فقطا من عمله بمصانع سكر ، فإن لغة
الرابعة التي صليها من فكره وشاعره وفلسفته
لا تلقى حتى الآن استجابة .

وما زالت عالمة أخرى مثل **الوحدة لسانة**
« وخلق الإنسان » وحتى عالمة التصفية
لتصفيات عصره : **فيكتور هيجو - الطوفان**
بروست - النحات فالو - المصور جان بول
لورنس . . . ما زالت هذه الأعمال بعيدة من
قوى عصره الفارق في مسرح الباروك التراج
بالمصل الأكاديمي المأخوذ بعقولة الأنبياء أكثر
من اهتمامه بجمالها التعبيري .

حياته في هذه الحقبة حرب وسلام . . .
حرب شلوة مع مفاهيم عصره ، وسلام مع
الرسامين والأكاديميين . . . وأمام من المصور
السلام لتخليها حين يقى لغته بعض معاصريه .

نحن الآن في عام ١٩٨٠ . . . وقد بلغ رودان
من الأربعين . هو الآن يشاهد قمة لغوجيه
ولفتح له آفاق أخرى غير مجالات الفن التي
عرف فيها ، حين يقى في صالونات باريس
الأدبية التي اخذ يرتادها **جامبنا والطوفان**
بروست وحي دي موبسان وسيليان ملازمه
وبول بورجيه وغيرهم من ساسة عصره ومفكره
وليداته .

كثير من عبارة الفن تصفهم نظرة الأدبي
أكثر من رؤية الفنان . . . فهي نظرة تسع
أشياء كثيرة وتقل المعاني والرؤى الجديدة
التي قد تستلقي على الفنانين . ولقد أجادت
هذه القديات لرواد عالم لنجد أوساط الفن
الرسومية ، فضلا عن أنها عقلت حية لأدب
الذي كان يجوب عالمه من خلال قراءاته بهذا
من دأتي حتى فيكتور هيجو وبودلير .



اليس هو المثال ؟ ان التحدث ليس في حاجة
الى الابتكار ولكنه في ميسر الحاجة الى
الحياة ؟

في سنة ١٩٥٤ أرادت مدينة كاليه أن تطلق
ذكرى أوستاشي في صان بين أحد أبطالها ،
فطلبت الى رودان الخلة لمشال له ، وكتب
الفنان على جوارحه « غرواسار » ليحرق ملها
قصة أوستاشي ورفاقه القصة الذين كانوا
مثالا البطولة في القرن السابع عشر حين
تدمروا حياتهم لغناء مدينتهم المعاصرة فاستلها

« الحياة » هذا الشيء الساحر كيف يمكن ان
تكون إنسانية ؟ ولكن ان نقارن بين أعمال
الفكر لرومان ومشال الفكر ليكيل اتج ...
مختلف نفس اختلاف المسارح النفس
المفارقة . « فكر ميكل اتج صامت مستسلم
حزين » ، أما فكر رودان فيمثل القوة والحيوية
وقدرة الفكر على السيطرة على الحياة .

ومثالته القيلة لثالثة ترويسة العشب
والحياة ... وهكذا كانت أعمال رودان التصار
للحياة والقوة والرادة الانسان . ولكن الامر
معبر لهذا الانتصار .



ولكن هذا الصراع أصبح جزءاً من حياته .
ومع التفران فإن تقديره لدى الآخرين كان
يزداد والاحتمال لتوالى عليه ليستقل له منحة
في حي التحاليل بلسان فرجوار وحذالك
أعلاه مجموعة كبيرة من الفنانين منهم **جان
اسكولا وجول ديوا وكامي كوديل** فبعد
الآلة وصديقه حياته التي شكل فيه لها
عنصر من عناصر حياته، كما أخذ يمازجها أيضاً
سيرة من الفنانين أصبحوا فيها بعد حياة
التحت الفرنسي - **ألفوان بورديل ومول
وديسيو ويراكوزي** وغيرهم .

في هذه الحقبة بدأ أيضاً في تصميم أعماله
أليكتر هيجو الكاتب الذي عرفه وأحبه ،
وأخيراً من حياة هيجو أيام القلي قصوره على
صخرة سجنها إلى الأسفل في لحظة تأمل وحوله
عراس البحر .

كان كذلك معاً لوسيف مذلل الباتيون
والتي لجنت التحكم ذات وفهمه في
عذائي الحياة وأمال أراء اقتصادها حول قيمة
التمثال والتفد الذي وجده اليه . . .
رودان نحو بريطانيا في زيارة لها بدعوة من
صديقه **الصور الفوتس ليجرو** الذي قدمه إلى
القنان **ساجنت** والتسافر **روبرت براونج**
والروالي **روبرت لويس ستيفنسون** - كما أخذ
بفروح يمازجها إلى الفلوري فتقدم عرضاً لأعماله
في جاليري جورج بلي مع الصور كارد موزيد
كما شارك في المعرض السنوي العام وفي معارض
السويد ونيكارجو وبوسطن .

وعنى بإبداع مجموعة تعاليل لتطبيقات
عصره هي وأيقية الحياة السياسية والفكرية
والقنية في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل
القرن العشرين .

ولكنه يطوي في تلك الحقبة أيضاً أكبر
معاركه الفنية من خلال قصة تلال **بلاك** .

• • •

من الكتب والمخطوطات ١٠٠ رواية رودان إلى أعمال
كالية السنة يمثلون مجموعة لا تنقسم مراراً
وإن تيسل من قديم يقضي أن يتقدم جميعاً
موضوع التمجيد .

وشغل رودان بتشكيل عبراته الفقدان
والنفسية والإيم على وجوده اليقين ككالية ١٠
السنة وفي حركات إقدامهم وأقدامهم لعمل نرم
الموت والأعمال القدر والأيمان بجبال النفسية .

في البدء العام مجموعة على قاعدة ولكنه عاد
فرائي أن يقدمها على مستوى الأرض . وفي
كالب مدينة كالية على يكون الإبطال على طريقة
من أعلاه يعايشونهم ويصور بينهم الحوار .

واحتج النقد التقليدي على ذلك فلم يكن
من مؤلف في تحت . ولا من أصول التكرار
وفقاً للمود العصر أن طريقة التخلي لا تتألف
في أن رودان أسر على المصن الذي جعله في
كما أنه يشرح على مازيد التشكيل الفوتس
لتجربته وكاتب في هذا يقول :

**« إن التمثال الهرمي في منحوتات التقليديين
على طيه الزمن في حين أن الكتب أكثر تعبيراً . . .
أما الفخوذ فهو السند الرخيص الذي يلجأ
إليه التلاميذ للفقوم لسبقة جائزة روما ،
وأما الخصم السند لهذا الفن السرخي » .**

صاحب تلك الفقرة تكلف آخر من مدينة
ناسي لإقامة تلال **المصور كود لوران** . . .
مثل رودان مصور النور على قاعدة يربطها
لحت بارو يمثل أيون على مجلسه يجسرها
هضابان . . . كان التمثال زمراً تالياً للشمس
وريشية النور وتعبيراً من معنى كود لوران
ولكنه كان صفة الرؤى التقليدية التي رأت
فيه عملاً مريضاً مائلاً بلذات شرجية
متمرداً على عاتقة الإحساس بالجمال .



کتاب: گزینان AAI، مکتوبه: مکتوبه پروژان

الكواء لا يجزه لهم في الأصل من الوقت المضي قدومه ، ولكنه يريد تمتاعه كما يتصوره . وقتها يتشكل فيه ويريد فكرته مزيدا من التامل ، بل والتساؤل حتى يستطيع أن يعود اليهذا أمداً حثكاً وانطلاقاً .

لقد كان سمي رودان القالب ينتج عالمياً إلى أصناف الشخصية وتمثل تجربتهم الروحية العميقة فيسأل أن ينفع في الطين روح تلك التجربة . . ومن هنا بدأ في التعرف بعمق على براك . . قرا كل كتاباته ولى روحه الداخلية وعكف على الأفكار الأدبية المعسر وعاش كل مكان يمكن أن يلقى فيه أطراف الأدب العظيم واستجوب صوره وحالط معاصره ، وبعد إلى ضابط أرب براك ليتعرف على مقاييس جسمه وخصائصه . . وأما رودان بصورة الآمالين الوصفية الأدبية لبراك فيتلور تصويره لتناول بعد دراسات تعسرية عدة لجسمه وروايته وهذا ما سوف نخبري تبليته .

وبعداً رودان بمجموعة دراسات مغرية ، فقد كانت طريقته أن يبدأ بالعري ثم يكسوه ، وأخيراً له ذلك الزي الذي وصفه الآمالين . . وولغة ودها ليلي التشبيه بزي الكوميديكان ، وولغة وحركة توميه إلى التصلب أولاً هذا الأدب الفنان والحصالة بالأرض مثل سلفه سليفه ترمز إلى قواه العظيمة المعززة ، كما سجل على ملامحه صورة القصص الذي خلق عالمه السلبية يقضي بعبادة شخصية وأبلى تمتاعه تفكيره الطين برضا عالم الحياة والمفكرات التي تنبئ من خلق القاعدالية الأدبية التي أخلصها براك .

وحين عرض التمثال سنة ١٨٩٨ كانت حوله معركة من أجناف معارك الفن .

أول ما صدم الجمهور فيه ذلك الإحساس بالمثل غير المثني في عصر كان يجب بالانزع والمستقل من التماثيل . . مصر وعرض من قبل تمثال « كروبي » الذي يمثل أركان العالم ، ولم

٢ - معارك حول براك :

في تاريخ الفن والأدب معارك عديدة كان لها شهيداً لها وشهادتها ولكنها كانت طريقها إلى الحقيقة ومعبراً إلى إرادة التفسير . والمعركة حول براك من هذه المعارك الكبرى في تاريخ الفن .

ترجع فكرة التماثيل لبراك إلى سنة ١٨٨١ حين دعا أسكتلفر دوماس الكثير إلى الكتاب عام إقامة التمثال في باريس فاستقرت أرملة براك لسبب غير معلوم ، وأجاب دوماس ببارته الساخرة « من شأن الأسرة أن تعني بالقبور ، أما التماثيل فهي من شأن الأجيال القادمة . وهم غو مخلوق من يلقى بعد عام من وفاته مثل هذا التمجيد » .

غير أن حماس الفكرة ما لبث أن تبدل وذهب دوماس وأقيم تمثاله شكل تمثال مساحين الكوميديا الإنسانية .

ول سنة ١٨٨٤ ثورت جماعة الإبداع الخاصة لبراك وكان اسم رودان قد احتلته الشهرة فأنجبه إليه الاختيار ولكن الجماعة متذكرة بالفضيحة التي صاحبت تمثالته اليكسور هيجو ، لمثل عليه مثلاً تقليدياً هو شلو .

وانتخب قبل ذلك بعد ذلك وليساً لجماعة الإبداع وكان شديد الحماسة لفن التماثيل ومن المعجبين بفن رودان فاستطاع أن يظهر من الجماعة باللبية وافقت على أسناد عمل تمثال براك إلى رودان .

وانفطحت هذه المائدة لايجز التمثال دون أن يسمه رودان . لقد كان عروفا في دراساته لتخصيصية لبراك ما رودان بين عدة اتجاهات للتعبير عنها ، فلما تعطلت الجماعة أجازها بأنهم إذا كانوا يريدون تمثالا لبراك كما يتوقعون بعبادة لا يشتموا زهر ويعلقون خارج من عند



پروفیسر - علامہ اقبال

رودان في بلجيكا ، كما تقدم أوجست بليرين أحد مؤلفي المصاحف من هواء جميع الصحف ... غير أن دعوة للاكتئاب القراء التمثال بدأت في باريس بعد أن رفضته جماعة الأبناء ، وكان على رأس القائلين على الدماء أميل لولا ، ومن الظواهر المؤثرة في هذا الاكتئاب تيرع الصور الشاب سيزلي بخمسة فريكات وهو على فراش الاحتضار ، وتيرع لوحة انتقال كارلو بنتالين من أميل زوجها مساهمة منها في الفناء التمثال .

وانشطت حركة الاكتئاب غير أن رودان طلب إيقافها وقال أنه يود أن يظل المالك الوحيد لبياتله فلفه إلى بيته الجديد في مساهمة جيلون ، وفي سكتة القسق كان يثالبه قائلاً في الحقيقة وسط انجذاعها السابقة ويقول أنه إنكار أن يحركوا فينت إلا بعد وقت طويل أنه جاء سائق فماتوا .

والقد كان رودان مؤمناً بأنه إذا كان قدراً على الحقيقة أن يموت فإن تمثاله سيتحول تلقائياً على يد الأجيال القادمة ، أما إذا كانت الحقيقة خاطئة فستبقى على الفناء فإن تمثاله سيبقى طريقه ونضى .

إن الحركة حول بتراف أميل وجين الصراع ... صراع الصالح .. وصراع الأفكار . أما صراع الصالح فقد وجهه بعض متابعي رودان لبتالين من مكانته واستطاعوا أن يبدؤوا إلى المثال فالجبر بعدل تمثال بتراف المخرج عمله تحت دارجيا ... ولقد أدرك فالجبر قبل موته وبعد وقت طويل أنه كان على خطأ وأن رودان كان حليفه الصواب .

أما صراع الأفكار فلأن التمثال كان ثورة في عالم التمثال لم تنهأ لها إلاهسان والذوق العام ... كان علامة طريق وثقافة لرحل من فن يتنوزم تقليد النموذج ومحاكاة التنسيب

بغير فكاريو سوى موته الذي كان جواز المرور عند مجلس بلدي باريس لآلة التمثال ، ولكن بعد أن جرى عليه تسليم وسجل أولاً لفكرة البيروني وأيضاً الفنان المقعبة بالحياة .

كذلك رأى الجمهور في التمثال خروجاً على الطوف من الأزياء والوقوف التقليدية لتماثيل الأيادين فكتب النقد أيضاً « أنه بتراف في زي مرضى المستشفيات ... أنه بتراف وقد ابتلاه دأقته ... وهذا الوجه من الاستنح ... ذلك الركام من المصيص تجمع عند الإكمام وعند قبضة اليدين ... » .

على هذا الفرار جرى النقد وأخذت الدس تصنع على شكل التمثال أيضاً عليه وأسرفت الصحافة في استهجائه .. وانتقل الخلاف إلى جماعة جماعة الأبناء التي استنكرت هذا العمل احتجاجاً على العمل الذي يقوم رودان والذي لرفض التبرار تمثلاً لبياتله .

في مراجعة هذا الاحتجاج أخذ الصاور رودان يصورون نداء آخر حيروا فيه من العالم في أن يبقى لفنان عظيم مثل رودان احترامه ومجانيته في بلد تبيل متعطر مثل فرنسا وأن يتوقف الاندفاع في الهجوم عليه .

روشح النداء كود مونييه ونولوزلوريك وبول سليف وأوجين كاريير وهنري كرو من المسوريين وكود دويبي وفستان دالدي من الموسيقيين كما وقعه من الكتاب والشعراء والمخرجين القاتول فرانس ، أوكلاف ميريو ، جول ديتار كورلين ، هنري بك ، بير لويس ، بول فود ، جان موراي ومن المثاليين كولستاتين مانييه والخوان يورديل وأوستيد مايول ... وأصدر كليمنصو السباسيين في التوقيع على الأيسان . واحتدم صراع الحركة ... فقدم القراء التمثال المكون بيلكل باسم مكرري في

في العالم ... والمؤلفات بتتابع مسبوقة من
مبشرته وحياته .

ومن آل مكبان في العالم بأية الكتاب
والفلسفة والفنون يعجزون إليه بينما تنوالت
معارضه في السويد وهولندا وفي إنجلترا
وألمانيا .

وعندما زار بريطانيا للمرة الثانية متجده
جامعة أكسفورد الدكتوراه الفخرية واستقبلته
الجمعية لانتقال الأبطال ، وأمر طلبة أكسفورد
على أن يرفعوا صوته على الكنائس ... ول
سنة ١٩٠٧ انتخب رئيساً للجمعية الفابية
للمثاليين والمصورين والفنانيين .

في صداقاته التي ظل يعتز بها صداقة
الشاعر ستيفان مالوميه وأوكسلاف ميريو
والصور كود موليه والسياسي العظيم
كروبيون .

وعبرت به أيزدورا دوللان معجزة اليانية
في صبرها تكبت في مذكراتها نصف كتابها به
ورقها الخاصة له في عهد ذاته .

وبجانب الشاعر العظيم جان غوتييه ولكه إلى
باريس ليحج إلى بيت رودان ونسبي إلى أن
يعيش في صحبته منحروا لمذكراته ورسائله .

وبشرود رودان في نفس ولكه بل في أدبه أيضاً
الراعية لمسة الكاتب الكبير ستيفان زفانج
حين انشأ إلى أن وجوده ولكه في ظل غابة
الرخام دفعة إلى أن يسعى إلى استلزام هذه
الأشكال الإنسانية وصيانتها بحساسة فنية
وصغير تواضع مبالغة من الرخام وصلاته .

.. تحول من الفذالية في عباراته إلى بحث
عن العلاقات الثقافية والفنية وإلى إبراز وحده
البشر وإعطاء الشعر شكلاً تعنياً لتصبح فيه
الأنبياء من جوهرها بقوة ولاكيد .

الإنساني الخارج إلى فن يصحى بهذه الأنبياء
من أجل الحيوية التشكيلية ويسلط التفاصيل
المعارضة من أجل تعميق الحقيقة البالية .

ولكن دور التطوير التي مر بها الضمير
الإنساني أدوات تمثال يسرنا إلى مثاقفه من
التحت المعاصر وخرجت به من ضاحية ميدون
ليقام في مفرق الطريق بين تسارخ ورسبياني
وتسارخ مونبارناسي وكان ذلك في سنة ١٩٢٩
بعد موت رودان بقليل وعشرين عاماً ... فلم
يقدر له أن يشهد انتشار الحقيقة على الزيف
في ذلك الاحتفال الهيب الذي شهدته آنذاك من
مريديه ومن أعظم مثاليي فرنسا الأجساد
.. أوستيد مايول وشارل فيسبيير - الفنان
أرجاء التسارخ عن التشكيل وكشف عن القيم
الطاعلة فيه .. وكان في منحها هذا التكريم
اعتراف بفضيل رودان وانتشار له من جود
معاصريه .

١ - الشعة والفن :

الآن قد شارف من الشيطونة ... ولعل
فنه القوية .. حياته التي التمسك بالقلاع ...
كفاح النظر الذي بدأ منه وعاش فيه حقيقة
طويلة .. وكفاح الإبداع الفني ... وكفاح مع
مفاهيم عصره وأحلام معاصريه ... وكفاح من
أجل التوازن والصفاء في حياته .

كل ذلك جعل من شيطونه حراً بين
الأنسنة والقتال ... ووسط الشيب الذي
يكتفه يسرى إليه نور من الفهم ... فله
التقدير والصفاء وما يحيطه من محبة
واحيائه بأنه استلذ سر معاصريه ولرائي إلى
لذة قدراته ولهم بالرخاء ... وكان القتال الذي
عاش حياه كثيرة .. أنه أخذ يصرف معنى
التعبير ... أصالة تنطلي باريس وتنطلي
بينه وسط غابات ميدون إلى الشاطئ الكبير

امعلا متواضعة مع زوجة شريفة .. وكان لا يلقى لزيارته إليه الا بعد ان يكون قد باع مقلبه واحسن يمتها خمرأ ليطلب منه خمرأ من المال .

وعندما بذلت الهواجس لتتساب رودان واشتد خوفه على امرائه ، طرد خدم بيته في مبدون .. ودعا ابنة وزوجته ليقيما معه ولجعل الابن يستأجر في الحقيقة ... ولكنه كان يخلص عن الناس حقيقة امره .

وعندما جاني هذا العيسري العظيم الذي طيبت شعره الاثافي محروما عن اسباب السعادة الانسانية التي اعطاهها الحياة للناس ، منطشاً الى سكون النفس التي كانت تنفضها لاحتياج الامر في حياته .

٥ - في السنين

جاني الحياة ان تترك سنواته الأخيرة لعيش في هدوء .. في سنة ١٩٠٨ استأجر رودان الشهور الأولى في قصر بيرون على مقربة من الاضاحية .. هذا القصر الذي بناه في القرون الثامن عشر المهندس الكبيران جان جابريل وجان اوبير والذي تحول فيما بعد الى بيت لازمة « الطقات قلب يسوع » ثم اضطررون الى تركه فحول الى قصر عام يسكن طوائفه فنانون وادباء المتال جان ولكنه وزوجته القاعة كلاً وبنوفه ، والقصور هنري مائيس ، ورافضة البابية انزافورا مونكان والكتاب جان كوكو .

لدى رودان على هذا القصر صديقه ولكه والفراء يسكنه فنانك اليه واستأجر الفنان والمثال سلاتيما بعد طوعة فانت فترا بسبب ثورة دارمة من رودان تركه ولكنه على الوباب بيته ضاحية مبدون .

عام المثال بالبيت ووجد فيه يقينه ولكن القول لم طبت ان الفتره وطايت مسكاته بالخطاة ومنهم أوجست رودان .

ولكن سكون النفس وهذا التسامح التي انشأها جو التقدير والصداقة في حياته كانت تنفضها السباح كثرة ... تسبح اليهاته القشة كامي كوديل التي كتب منها يقول :
« لك طمتها اين يوجد القلب ولكنها حينما وجدته كان ذعها الخافي » .

كانت « كامي » مثابة موهبة لها من ذكاء الفكر والروح وجمال الافصح التي غير عليها رودان في معاديه « النجى » « والتقى » وغيرها .. كان لها من ذلك كله ما يعطف قلبه إليها . ولكن الحب العميق الذي انشأ بينهما وشده موضوع الاختيار بينهما وبين « روز بيرة » التي عاجلت أيام زمره فاضطر الى طلع علاقته بكامي وفاء لرفقة حياته .. وكان ذلك ختاماً مأسوياً ليريق هذه الزهرة وذاكتها .. تركها خطماً يعيش في مستغنى للأمراض العصبية .

وقل سببها يولي رودان حتى انه كان يخرج في غيوبة الرضى سكتاً طناً بعد ان قصدت به الأسباب عن زيارتها في مصحة الأمراض العقلية التي كانت تعيش فيها .

وبرغم كل هذه الامجاد فان الحياة حرمت من حياتها القلبي على تسبح الحياة اليومية روا . **فرقة حياته روز بيرة** لم تكن على مستوى فكره ولم تستطع مساهمة القاعة الاجتماعية التي وصل إليها .. ولكنه على أسر وفاتها لا يستطيع ان يتركها ولا يقوى على ان يقدمها للمجتمع .. ونحن كان يردد بعض الكلمات كانت تخرج منه ونظال بانفاده في أحد المنزهات تقدم شطرها ونظع بها وانتظر موافقة من سيره لتصحبه الى البيت .

اما ابنة أوجست بيرة فكان اندراكه العملي وسيرة حياته من التجارب التي جذبت عاطفته نحوه وحرمته شهور اعزاق الاب بانه .. لراد ان يعطيه الرسم في شبابه ولكنه يش من اصلاحه وعام الابن على وجهه يمارس في باريس

واندعت وصية جديدة تضع الأمور في اوضاعها
ولمست إجراءات توليها بمحضر من وزير المالية
ووزير الشؤون ..

.. في هذه الأيام كان الفنان ليرود هو اجنس
الشغوف من الفكر والفن على أمواله وانتمى له
في اقله ايام بؤسه الاولى .

وصيحة اليوم الذي قدم فيه لفرنسا هذه
الثروة العظيمة باع اعظم الفنانين مجموعة من
الوجوهات الغريبة من كسيف بيته في ميدون
مقابل ٢٥ (خمسة وللان) فرنكا .

والعلل الحاج الشوف من الفكر والفن هو
الذي دناه في اثيريات ايلسه ان يعطه زواجا
والمسيرة على رابطة حياته روز بيرون بعد سنتين
تماما من زواج حزني .. ولتمت مراسم هذا
الزواج في حفل صغير بحديقة ميدون على ظهر
ما يسمى بـ " جاردن العرب " التي كانت فرنسا
تسمى بـ " جاردن العرب " .

وانشئت امرأة البرد في ميدون .. وكان
القيم تقوما اثناء الحرب لا يمتد لوزيمه خارج
باريس ... ولي غرام العصور تنسى القيم
فلم يتكر احد في ان يمد انفسه الثاني بما
يحتاجه في شيطوخته من وفود .

ومرسته روز بيرون بالتمهيد ولوي اثر حفل
الزواج الرسمي ومالت بعد امانية عشر يوما
من هذا الحفل .

ووقف رومان اسماء فرانس الموت بذلال
وجها الحبيب الذي خلده في اصابته ويهمني
« انها لرائدة الجمال .. هي قطعة من تحت
في تامة وكهالة » .

عاش اوجست رومان شهيرة بعد رحيل
روز بيرون وشهد كل افعاله ومجموعاته الفنية
الغزيرة لديه بتلقاها عمال الدولة تمت نظره
ليحفظها من النهب والاختصاص فاحس ان
لهائه قد اقلت يعقبه .

وعندئذ وجه الكاتب **جوستاف كوكسو**
وجورج كوريل لنادي الصحافة لتحويل قصص
يرون الى متحف لأعمال رومان ، ووجد النداء
استجابة من الكثيرين وصرف رومان عينة
افعاله ومجموعاته الخاصة من الآثار والأعمال
المتعلقة الى الدولة لقاء السجاح له بالاقامة في
هذا القصر حتى نهاية حياته ونحوه الى
متحف لأعماله بعد موته .

ولكن شعور رومان لقصده له والتوا الى
العام ضد الفكرة وتاسرهم مجلس النواب
ومجلس الشيوخ وظلت إجراءات الية تعلق
حتى سنة ١٩١٦ . ووجه رومان القراء اخرها
الى الدولة بصفوفه من البسطة اذا لم تنس
إجراءاتها حتى نهاية ذلك العام .

وعني بعض المسئولين من شباع هذه
الثروة الخفية ، فقد اطلق ليرود ما على
الانثروبين ليرود ان يغير ليرود واسمها
واصاحته به بعض الفانيات التي تسمى هذه
هيات ووصايا مناقضة ليهة الدولة .

وكان رومان يقم في ايامه الاخيرة بيته في
شاحية ميدون فانتقل اليه وزير مالية فرنسا
ووزير الشؤون ليرقية الحالة واختيارا من الوصايا
والهيات التي شاعت منها الشائعات، فان الامر
اصبح متعلقا بمصلحة فرنسا .

والفهم الوزير ان فرنسا لم يكن دخولها
مسموحا بلاحق فيستعيدون وكانت روز بيرون
تسمى « مكتب ذي البنية الزرقاء » ..
هناك وجدا حقائق عدة مكتوبة على كل منها
عبارة « رسائل نسائية » كلها تذكرت حياة
عذرة بالعواطف التي في هذا الترن ومعا
أفصحت شيكات لم تفي ولو لم يكن لم تدفع
وظايفها لم نفس ... ومعه من الوصايا
لنقل فيها ليرود بين روز بيرون وسبقته ذوقه
لواويل وسيدات الغرائب ، ووصية جهة
افعاله للحكومة البلجيكية لراد لراعي الحكومة
الفرنسية في قبول الية .

ميكيل انج ... ومع بولاذولو ومع العمال
مونتافو بخامسة .. هذا الحوار الفصل في وقت
بدا فيه ابتداه الفنى متخفياً نتاج ثلاثة
قرون .

وكتب الثالث الفنى رايون كونيا :

« اتنا لأحفظ أكثر مما لاحظ معاصرو
رودان انه لا ينتسب الى زمن او اتجاه او
تقليد بخاصة . انه فوق المدارس ، جميع في
نفسه كل القيم ورواد بين العبقريات العظيمة . »

وكتبت اخرى من سير فيسكارج :

« ان رودان الذي حكم عليه معاصروه
بالأساءه لم يكن نهاية تقليد 1 ... وفنه
اخيرة من تلك الحسن القاد وابتداء بعد ذلك
يهدف رودان ... ان رودان قد تسق طريقا
طويلا لا يراه الآن من خلال واجهات الفنى او
الحاضر التى تحول الأشياء ... انه قريب
اليتا مثل ميكيل انجوسلانو وليعبيه ونسبييه
وكما سيصير خلال نصف قرن هؤلاء الذين
يلوون لنا الآن في شكل جديد ومختلف . »

وقال فالديمار جيسورج « ان مبدع لمتال
« عصر الفكر » هو مع ميكيل انج انظم متال
لكل الصور وكل البلاد ... انه يمثل عالية
فرنسا وانسانية الروح الفرنسى ... »

وكتب الناقد الكبير غريروت ريد « ان
رودان نواحى متعددة من العظيمة ... انه
عظيم بين الفنانين الحديثين ... انه لكذلك
لانه الوحيد الذى اترك ان التعت لا يستطيع
ان ينقسم عن العصابة دون ان يفقد معناه
الاصيل . فمتال تصور ما قبل التاريخ كان كلا
الفنانين بريطان ارباط الطفل بنده انه ...
وكان رودان هو اول نحات حديث جعل هذه

ولى 17 نوفمبر سنة 1917 انطلقا وميلس
العينين القتين التهمت الحياة بعشق وحيام .

ولم استطع فرنسا في محنة الحرب ان تقدم
لرودان الزوداع الرسمى اللانس الذى القى
التقاليد الفرنسية ان لحيط به فلانها وانها
فجرت مراسم دفنه هائلة متواضعة في بيته
بميدون فوق تلك الربوة الشامخة حيث يقوم
قبره وعليه نحاته « المنكر » متاعلا في صف
تلك الاجداد الانثائية المحيطة بعرفه الدامع .

٦ - لعيات المعجود :

على هذا الجهد الزمنى ، وبعد ان هذا
الصراع حول رودان انطت لعيات المعجود
توالى وتقبو حول اسمه هربا من التكتاب ...
ولم يجد احد الكتب التى صدرت عنه على ان
مادة كتاف فضلا عن الاف القالات .

هؤلاء الذين مفسوا على لعبة ، اولئك
الذين ابتعدوا الى وجهة غير وجدته ما راوا
يحيطون اسمه بعلامات التقدير والمعجود .

الم يمثل كونستانتين برانكوزى احد عدد
التحت المعجود الذى ملئ به في اجزاء مدارس
لايجاد رودان « ان التعت في القرن التاسع
عشر كان قد وصل الى حالة تدعى الى الياس
فجاء رودان وحول الاجزاء ، وبفعله اصبح
الانسان هو مقياس يتنظم حوله التعت ...
وبفعله ايضا عادت الى التعت اسمايته في
نسبه الى علامته ومصفونه . »

وكتب القوي مالمرو في متحفه البريدى
يقول : « من مالى سحيق وجد رودان مثل
نحائى عصر المجهولين عبقريات يؤاخيها ...
روح عظيم استطاع ان يلف الى جانب الفنانين
العظام ... وان حواره مع الوطنيين ومع

الرابطة حيوية ... وبهذا حفظ عمله سمات الطبيعة .

٧ - عالم رومان :

خلق رومان عالماً واقعاً من الفن يستدق عليه قوله : « لا فن ! لا سحر كما أنه لا فن ! لا شعر » ... وقد جمع في هذه السحر والكسوف معاً .

وعسى رومان أسوار الأكاديميين وبغضه قلعة دولاقس وحواصل ميكيل أليخ الزواج مع السحر وشعوراته الفجوة .

ولكن الحياة كانت استثناء الأمل « أفقت له بأسرارها حين الفرك كيف يتألمها وكيف يفقد روحته التي جوهر الأشياء ، وكيف يتركها ويصرفه ما لا نراه .

ليس هو القاتل « ان الحياة ليس في الحياة التي ابتكر ولكنه في الحياة » .

وهو الذي نال : ان الحكمة يرسم ولكن القلب يشكل » .

ولقد خلف لنا بذلك نقداً لا يحمي من الرسوم تسم بالهفوف برعمة المتعرج والسحاب الحياة ويساغة معجزة في الآراء ... وهذه الرسوم اتسج الطريق للجددين .

ولكن آراء الطغى التي خلفها تملل في منحولاته الطبيعية .

لقد كان رومان أعظم مثال مجيد الإنسان وعبر عن الفعالة ومشاعر وسجل في الرخام والبرونز الصراخ البهائم لروح شدة الحياة وجعل من الجسم الإنساني في تأملها الرمزية مسرحاً للعواطف .. جسدها من خلال الشكل الذي يفيض بالحركة ... ولماذا ان يلمس نوازماً بين القبحوة والضرورة في عقله ..

بين آيات الكادة وبين الحركة وتفرع فلسفة بوسائل ثلاث : بناء العمل الفني ، والسلوب بتجنب الصقل والاكتمال ، وتشكيل الأشياء من عقل داخلي آمن السطح كما كان يفعل الأكاديميون . ولقد انشأ السلوب بتفويض الفنانين الشائرين وذلك في عمله بتسجيل المظلمات حاسمة من الحياة لعللة الحب والحناء الحزن والعللة الأمل ولعللة العزوف والعزابة والفكر مع احتفاظه بكل التوتر والقلق الذي يتبع من الحركة ومن العلقة النفسية .. وهو كذلك قرب منهم في حياته بالتور ..

وفن رومان ليس محاولة الطبيعة ولكنه

تفسير فاني لها ولقد استلكت أدواته بعد معارضة لغزون الأكاديميين وفن المصور الوسطى الذي هام به ومن أجله طاف بكل كنفوايات فرنسا القديمة وهو من الرثاء فيها ومجدداً في تأليه الذي كان منها .

ولكن الطبيعة الدائمة في أعماله والقدرة على التحرير في تأملاته الكبرى للتخصيات جعلت فله فن ليرة ... حرره من القالب الأكاديمي وهو صفى للقلب الاجتماعي ، ومن القوانين القسطة التي يحاول التعليم الفرنسي أن يصنع منها نواكب الطبيعة ... تخطى هذه التعاليم وأدرك أن الفن عاطفة ومتسق مطلق الحياة يجعل الفنان يفسس اليه بتأنيده ويملكها يورج .. ولكنه أدرك أيضاً أن العاطفة وحدها لا تستطيع التعبير ما لم يساندتها أمثلة لأسرار الآراء وعلم بطن الأسماك .. وأدرك قواها .. ان قهصبي ومثلي ما جمع ما يبدو تعبداً الأخير وساماً شيئاً معجراً .

ولقد ادخل رومان الأيدي في فن التحنن

كعصر من عناصر البلاغة التعبيرية التي جانب إيمانه في الفرجح الإنسانية الأخرى ... هو شاعر الفن الذي أطلق اليد بتعبيرات وألمة ... نجحت اليد المودعة واليد العذبة واليد الحزينة واليد العاتبة واليد المتسامحة إلى



فراتر از فکر - فراتر از زمان - فراتر از مکان



والتي كانت فلسفة سمات الجمال والإناقة في نحت القرن الثامن عشر وكان « هودون » قد عمل بقصته في راسي من نحت كاتولوا أو من نحت نور فالن... وعرة أخرى في فن آخر في ليلة واحدة وتحول لعمالي هذه المرة إلى عمل من إنتاج رومان ولكنه صورة حياة حافلة للرأس الذي يستقر فوق منكب... إن يد رومان لم تعمل كيد نحات ولكن كطاقة من الحياة » .

على هذا النحو كان يعمل رومان ويعدا الوحي يمر تحت هم القصور والمقابر خلق في الأداء استطاع أن يصلح لنا حالة الزاخر بالصدق والحياة .

لقد أغشى أكثر من نصف قرن على موت رومان موت فيه الحياة ومضى فيه الفن عبر الطوائف عالة وفروعة... ولكن أعماله صمرت على الفن إلى أجيال الراجع وحيرتها الفارقة وكانت كالفلسفة التي جرعت الجود والتحت أسنان الفن القابلة... ونحت الطريق الفن الحديث .. وهي ما زالت حتى الآن ظم نحت القرن العشرين سواء جاء استنادا له أو مضى على نقيضه .. فلوحة الفن ليس معالجة للبيئة وإن الفن الحق هو الذي يستطيع أن يعبر عن الحقيقة الداخلية لأتباعه أيا كان أسلوب هذا التعبير .

ولكن كان العديد من أساتذة الفن الحديث من الأملية كما أن استعارات مباشرة لفنه بدت في أعمال من جاء بعده من النحاتين في العالم ، إلا أن التكنولوجيا الحديثة في فننه التشكيلية والإبداعات التي تغذي وراء سطوح تماثيله كائنات المستقبل كانت تنسج أثير الفن الخامس .

والفن أهم درس تركه هو ذلك الذي يحتل في مناخ الحرية الذي أسسه في عالم الفن بالتحكم الجيول ودعواته إلى تجديد الإبداع ..

السماه وذلك المشيئة بالأرضي.. أيدي البطولة وأيدي القداسة وأيدي الرذيلة كلها تتدفق في أعماله ويستخلص منها أكثر طاقاتها التعبيرية على نحو لا يذليته فيه نحات آخر ..

والى جانب التماثيل الرمزية .. والتماثيل الكبيرة للشخصيات التي يجعل بها عالم رومان لانه قدم لنا صورة شاملة وساقطة لجميع عصره من خلال تماثيل الوجوه والشخصيات في عمقها النفس وحقيقتها الخالصة ... تماثيل لرجال الفن والأدب والموسيقى والسياسة في عصره ، وأخرى تقدم لمحات من حياة جديدة عاشها .

ولقد كان حريصا في هذه التماثيل على عنصر الصدق والتمايل الأداء .. ولكن أن نشير إلى ما قاله برناردشو من التمثال الذي استلهمه له تشييع أسلوب هذا النحات العظيم ..

« عندما كان يعمل كان يخلق سباسة من المعجزات ... ففي خلال خمس عشرة دقيقة شكل مجالا للوجه من خلال لمسات بسيطة ولكنه خرج منها بتمثال رائع بالغ الحياة .. كنت أود لو جعلته وأصرفت لأزفر عليه جهودا أخرى ... ولكن هذه المرحلة الأولى من العمل ما لبثت أن تلاشت كالسحاب ... وخلال شهر غير أمثال نحت ناعري كن مراحل تطور الفن خلال القصور ... بعد الاتفاقى الخمس عشرة الأولى التزم رومان تصوير طامعي بإدانة ومطابقة ... لم لم يلبث هذا التجسيم الأمين أن تحول بصورة سحرية إلى مناخ الفن المسيحي .. وعندما نطقت الربة أن أصبح فيه : تكلف من العمل بحق السماء وأعطى هذا التمثال .. لقد كان التمثال في هذه المرحلة ميلا دائما من الفن البيزنطي .. وبعد ذلك بدأ في رويها وكان « بريني » قد بداخل في التنفيذ .. ثم أخذت اللامح اكتسب رقة

والنحفل الأنيقة التي كانت تخرج من بين أنامل كورديون وليرة من مثالي العصر .

أول أبرز مثالي هذا العصر هم **جان بايست** و**بيجال** و**لنن فالوكية** ، و**جان هومون** . أما بيجال فقد سيطر على فنه أسلوبان . . أسلوب جبر عالج به تماثيل الفراء والتماثيل الرمزية ، وأسلوب ينسج بالزفة والزخرفة لتمثل بصفة خاصة في مجسومة الأسماك التي أعدها كترين لفر مدام بومباور .

وكان الطابع المالب للفر فالوكية هو طابع الرقة والآنفة التي عالج بها موضوعاته الأسطورية . . . والتماثيل التي كان ينتجها لتسلح سحر .

وتسلح هم دون تماثيل الأشخاص وتسجيل حقائق الرغبات ، وكان شعاره أن ينقل بصفاء إلى من يراه .

وعلمة أخرى من هذه العبقة مزاجيا من الأكاديمية التي جعلت من الرقة والرشاقة ، وحياداً بمعاداة الفلز الرومانية بعنه تأثر حركة الكشف عن الأسس القديمة في روما التشكيل طرأ كلاسيكي جديد .

والفر القرن التاسع عشر هذا الفرات . . . ولكننا إذا عثر نعمل حاسم : عصر ثورات هزت كيان العالم وأدت إلى انحدار الرومانية على الكلاسيكية لمهدت لظهور حركة رومانسية جديدة يساهمها إلى الأكاديمية وإلى الفوق العام الفلذ التي أصبحت حركتها الرومانسية والتميز الأفريقية الرومانية فقيس كبره وحكمة على الأشياء .

ومع بدايات الثورة على الأوساخ التي سادت الفن ظهر المثال **دود** وأخذ يفر الصدا الأكاديمية بلمحة الجبر وبمحنة مدفوعة من قصة مجموعته الشهيرة « **رحيل الكونين** » أو « **الفرسيفل** » كانت في حقيقها دعوة إلى تحرير النحت من قيود كبره بما جمود القواعد .

وبعد ذلك انقلد العالم إلى استعراي معركة الفنان من أجل حرته . . ذلك النقاء الذي أطلقه منه الفسق « لا للتستمر الحركة » .

خاتمة : قبل رومان . . . وبعد :

على العهد تروح قيم الأشياء التي صعدنا وحقيقة . .

وتنح بعد أن طوفنا مع حياة رومان وعالمه المتأرجح بالحياة نقر من العهد نظرة على خريطة العصور القديمة نرى بيجال مولع فنه منها ، وما جاء به من جديد بالتقاسم إلى ما سبقه وكذلك الفر هذا الفن على العصر الذي تلاه .

وبعد عند حدود القرن الثامن عشر الذي سبق مولده حتى القرن العشرين الذي انتهت في بداياته رحلة حياته .

كان القرن الثامن عشر هو عصر الرومان في الفن . . . وهو انعكاس الفن الباروك الذي سيطر على القرن السابع ولكنه ينحبه صغوان من الباروك وحيويته وتسلح بالقداس الجمالية الكسمة بالأنفة والرقة والحلوة لم هو فن نابوي قاب عنه امزاج القدس واعقل المعنى العظمى للأشياء واستغرق في تصورات عميقة سحرية .

من هذا المناخ انبثقت حركة النهضة في القرن الثامن عشر وأصبح مداهها وفنر إلى جانب الفلذ عملاء جسد الفن المتحد فاندس من الصاوير وتسلطت الانفعالات الأكاديمية والتفت في هذا العصر التماثيل الدينية التي لسون مصلى فرساي ، وقبة الأنباث وكنيسة سان سوليس ، ولماثيل لغاري ، والتماثيل الصيرة من معان وحشية وسياسية ، وذلك كله إلى جانب تماثيل الرينة التي قدمت البرجوارية الجديدة أصلاً تنفق ومطالها هي خليط من إنتاج مصانع سحر وتماثيل البرابوا العفرف .

نظرة الفن الأفريقي العتيق .. إلى اليونان قبل فيدياس ... وأقام تماثيله للبراة بنفس الأسلوب الذي يصنع به الخزاف الفاء ... كان نشاطه التشكيل يسطره الصافية وسفاحه المبرحة التي كانت نداء للبراة إلى البحث الملائم ، وخروجها على التعبير المبرم الذي تعبر به رودان .

كان الجاء ما يول معارضا لاجواء استنفاد رودان لا جعل الصمت عنصر البلاغة في البحث واستعمال المسطحات الأفقية تحت طيات أزميله إلى كتل ومسطحات لا تعكس شيئا من تفاصيل الجسم الانساني ولحياته وانفعالاته ، ولكن التوافق الرابع بين هذه الكتل والمسطحات لخلق منها وحدة تشكيلية لتعمل فيها كل فكرة الصمت على التعبير .

واستطاع مريد لالتصميم من يدى رودان ... كونستانتين برانكوزي أن يخلص الفحص الأروى من الطغاب التي ليست فيه كما قال هنري ماتيس .. من الزوال التي ضاعت سطحة وكالات عظمى الشكل كلية ... هو الذي تبنى الرمز بلغة التشكيل واستطاع أن يقتول الأشبه وأن يعيد إليها صفاتها .

وتدفقت الفيارات بعد رودان ومريدية .. وجمعت هذه العقيدة من القرن العشرين بدو وكأنها تصور مفيدة لراء ما جاء به العصر من تحولات .

دور ما يدور بين فن رودان وفنون عصر ما بعد الحرب العالمية الثانية من قوة سحرية أرق فيها الفن في الإثراء والتجديد لا أن وصية رودان ومعاريه ما زالت تعيش في قلب هذا الجيل .

ومعها يكن من أمر هذا العصر الغريب فإن فن رودان سيظل دائما نيرة لها هذا التجدي الجميل ولزوة لخلق فيها روح الإنسان كما نظمت إلى التور !

وجاء بعده كزيمو فلاد للتجسد تعبره من خلجات النفس الإنسانية ومراياها مع قدرها والودع تماثيله غنائية وصحية خارقة تعودت على جمود الثلاثية ... ولجأت الشرارة التي انبعاثها رود بين يدى كزيمو إلى وهج أسلمه إلى رودان ففسق به الطريق إلى فن العصر الحديث .

ومضى رودان نحو البروة بالخط الذي بدأ كزيمو ورود وبكى نحات تماثيل الحيوانات العظيم ... ولكنه خرج عليه ولحقه قبة جعلته أعظم ممثل لعصره كما كان فيدياس أعظم ممثل للعصر الإغريقي ، وكان فيكتل التيج أروع ممثل لعصر النهضة .

كان فن رودان ثورة جمعت أطراف التطور الذي طوى عليه القرن التاسع عشر : الروح القوية التي تجلت في الحركة الرومانسية وانعكست على فنه الراشع بيناسر الانساني ومواقفه وإفرازه ... والقيام بالبر الذي تدفق مع معطيات العصر المعلق وانعكس على الفن من خلال ليل الحركة التشكيلة ، وبما شاع وصية رودان في عصر عصره واستطاع بطورته أن يخلق فن من بعده أفاقا جمعت محاور فن القرن العشرين .

كان لأملة رودان هم رواد هذا العصر ... جاء بورديلي بعد رودان فجعل من البحث تعبيرا بانيًا من الشاعر المتفاد ، وأترك أن التحولات العظيمة كانت دائما قرين الصدارة فاحل الروح التي انبعاثها رودان إلى ... بدلى عصره ، حدث ... مع تشكيلية جديدة أصبحت أحدث المعصور الواسطي والتحالين القوطيين العظام وشغلت بالرموز التي تعبر من الإرادة والتمس الحرية والفر .

لقد كان ميلادا آخر أعطى البحث الحديث الكثير ومعه له طريق التجديد .

وإذا نحن العتبة بدأ ما يول الفن فليد حيلنا الرمن على رودان التبعها آخر ... ما بالتمت إلى



الحرية والعدالة خلف الأسوار تجربة سجن بريستول

باييتش، فريدي. إمري

ترجم: خليل، الكاتب عن العربي



ARCHIVE

<http://Archivebeta.Sakhrif.com>

وهم كانوا الحياة وراء أسوارهم . ولغة قليلة
تتأملت مجتمع السجن يومسوقية طمية
استطاعت كشف بعض أبعاد العلاقات الانسانية
السائدة فيه .

فالسجن عالم ضيق ولكنه غامض غريب
لا يكتف يعرف الناس عما يجري وراء الأسوار
لا بالقدر الذي يحظى أهداف الكاتب أو يتبع
طبول القارئ . انه لاشك عالم متعزل تحيطه
الأسوار العالية من كل جانب . يستأوى فيه
الجرم المسجون وموقفه السحر الا ان يعيشين
خلف أسواره سجين طويلة دون كبير حرية أو
اختيار .

لنبدأ :

لا أحسب ان الحديث عن المسجون وصف
حياة اصحابها بشكل مائة فكرة شائعة يسر
لها القارئ في كل مكان فهم الا اذا قدمت
اليه هذه الكادة في طبق روائي مشوي يبرز مواقف
الضفراء والبطولة أو يجسد صور العنف
والعضوان . وهذا ما يطلب قوله على الكثير من
الكتب والروايات التي تناولت موضوع
السجون واصحابها . ومع ذلك فلم ينقطع
سبل الكتابة عن السجن واصحابه . لقد كتب
منه الروائي والفناني والفيلسوف والشاعر
ورجل الدين ورجل القانون وبعض اصحاب
السجن أنفسهم ممن عاشوا تجربة الحبس

Emery, F.B., *Freedom and Justice Within Walls*, Studies in Social Ecology and Psychology, General Editor : Nigel Walker, Tavistock, London, 1956.

ومليسة وماواه . وحياروا له بعض السباب
الراعية والسبالية وقسلي الفراخ . وحاولوا
بصدق تقويم ما افوج من شخصيته . وحاولوا
ما اقبل من عقله ومن جسمه او نفسيته .
وحياروا له بعض اسباب التعلم . وحاولوا
تعليمه اصول حرفه او عمل شريف لكسب
ميش شريف .

رغم كل هذا فقد ظل موضوع السجن
بعيدا عن مسئول البحث العلمي الجسرد
والتحليل الموضوعي الجاد . وقلت العلاقات
الانسانية القامية بين اسباب السجن مادة
صعبة دسة تقدم القارئ منعة مبرة وذلك
كليا قام في السجن انساب من النظام او حدث
ليه الحرة مسلح او تنف او عصيان .

والواقع ان جميع عمليات الاصلاح والتقويم
وانما كان ينبغي ان يكون في غالبية سجون اليوم
هي عمليات اجتماعية او مجسرد انما كانت
اجتماعية على درجة تيرة من التعذيب . فمن
ثم في اطار مشاكل من العلاقات الانسانية وفي
محيط اجتماعي خاص وهو مجتمع السجن
بشكل ماقية من موالف وظروف وظرفيات
معقدة . وهذا جميعه يستلزم شيئا من
الحرية . والعيس في طبيعته تقيده مسلوب
لحرية الفرد او مصادرة لقطعة لاسيائها .
وهذا هو ما يطبق للمجتمع كجود اساسي من
مطالب العدالة . ومن هنا ايضا مشكلة
السجن وهي مشكلة الصراع بين حق الفرد في
حرية وبين حق المجتمع في تقيدها . وهذه
ليرز مشكلات السجن الحديث . انها مشكلة
الحرية في السجن . ما هو لطلق الحرية التي
يسمح بها في محيط السجن وفي اطار ملاقات
اصحابه . وهنا تتعدد المسالك وتختلف
الطرق . هناك من ينظر في الماداة باطلاق
حرية السجن في سجنه الى الحد الذي

يضع هذا فكل من يعيش في السجن انسان
بل كائن اجتماعي يعيش في جماعة يتفاعل مع
افرادها من خلال خلفية ثقافية معينة وفي اطار
ايحاء ومعطيات شخصية فكرية محددة .

لقد اخبرنا الكثيرون عن حياة السجن
وخلفيات القلي في مجتمعه . لقد وصفوا لنا
حياة السجناء : كيف يعيشون وكيف يكون
وكيف يعطون وكيف يستجيون للسلطة وكيف
يعتزمون لرامر السجن وقوانينه . وقد اناش
بفهم في تحليل بعض جوانب الحياة ووصف
مشكلات السجن وعيوبه . وعرضا علينا بعض
فرصيات تناولت مسئول عمليات الاصلاح
والتقويم والعلاج في حقل معاملة القليين
والجائحين .

والحققة ان معاملة القليين والجائحين
كانت ولا زالت تهدف علم الاجرام لدرجة
ومعاصره . انها الحجر الانساني في معالجة
مشكلة الجريمة والجرحين . لقد كان القلي
من فلسفة الاجتماع ورجال الاصلاح القليين
والاجتماعي منذ قرون طويلة بضرورة اصلاح
السجن وتخفيف منصر القسوة في معاملة
الجرحين وطالبوا يوما بالقضاء بعض الطرق
الانسانية التي كانت سائدة في تصورهم .
ولقد تسعد تاريخ علم العقاب القاصر بعض
الحركات الانسانية الكبيرة التي لادى اصحابها
بضرورة القاء او تعديل بعض نصوص القوانين
القافية والقوانين للمحاكمات ووسائل لتفسيه
المقوية .

ويبدو ان العفوية في معاداة التقاليد القديم
لقد اشدت اليوم وراه حيلات ورجال الفكر
والطبيسد العقل والجسم وماسد النفس
والاجتماع . وظهرت السجون في نوب انساني
جديد . لقد اعدوا السجون بعض لرامته التي
لقد الجسرد الاكبر منها بالعيس والاداة
والجرحين . وعاشروا السجن كاتسان في ماله

(١٩٥٩ - ١٩٦٠) - وسجن « بريستول »
سجن انجليزي محلي يُعد نموذجاً اعتبارياً
للعقوبة السجون الانجليزية العلية - ويحتوي
الكتاب على القسم خمسة - قدم المؤلف في
القسم الاول بعض الاطوار النظرية لمفهوم
السجن حيث عرض بعض الامح النفسية -
الاجتماعية لمجتمع السجن بوصفه مجتمعاً
مغلقة سفيراً يتميز بخصائص معينة - ويخصص
القسم الثاني لوصف ملامح سجن « بريستول »
حيث يقول - « قد كسبته المآزى والشرى
والاداري وعرض العقوبة الثقافية التي تقف
وراء الفكر من العلاقات الانسانية السائدة بين
اصحابه - وفي الاقسام الباقية من الكتاب
لنأول الكتاب موضوع التجربة ذاتها - لقد
تناول في القسم الثالث ماعية وطبيعة التغييرات
المفترية من هذه التجربة وكيفية القيام بهذه
التغييرات النظرية - ويخصص **القسم الرابع**
لوصف بعض هذه التغييرات بوصف كريمة
كسبها وتكرار جذورها والمعايير السلوكية
التي استقطبت في قاعاتها -
ويخصص **الاقطع** نقد خصص لوصف لملاحج
هذه التجربة ويأيد بعض المشكلات الاخيرة
الصاحبة للفترة الزمنية الآتية لها -

خلفيات وفرضيات التجربة :

ويبدو ان اختيار سجن « بريستول » لم
يكن دليلاً الصدفة وانما جاء نتيجة لدراسة
علمية لطبيعة هذا السجن بوصفه نموذجاً
كاملًا للسجون العلوية الانجليزية ذات النمط
المتوسط - وتجربة سجن « بريستول » هذه
تعد أول تجربة علمية يسم بها بعض علماء
الاجتماع وذلك بالاشتراك مع العاملين في ادارة
السجون الانجليزية - ويهدف هذه التجربة
محاولة تغير بعض أسس الحياة في مجتمع
السجن الصغير وذلك بتيسير أكبر قدر ممكن

يشعره بجزء من طليق يتقربه من طبيعة الحياة
في المجتمع الخارجي الذي اعتاد العيش فيه -
وهذا يعرف أكبر لأبعد اليوم عبرة كما لا يحد
المصار في غالبية سجون العالم -

وهنا سنلا راق مؤس برسالة السجن
كأسسة عقابية هدفها الأول معاقبة المجرم
وتطبيق متطلبات العدالة - هؤلاء لا يجدون
الحسرة أي معنى خلف أسوار السجن
ولا يستطيعون أن يفهموا مبرراتها - فالتسجين
لدى هؤلاء مكان يعبس فيه التلغص الكرم
المنسب الذي أداته مجتمعه من جريمة -
والعيس مقاب هو بعض ما يستحقه هذا
المجرم من إلام وتطهير -

وبين هؤلاء والواليك يقف بعض المعتادين
الذين يحاولون التوفيق بين مطلبين متناقضين
يصرون على الواقع والنظرية وهذا حرية
المجرم في سجله وحل المجتمع في حياته فمما
ومن هنا يتسبب التناقض بين النظرية
والتطبيق -

موضوع هذا الكتاب :

والدور فكرة الكتاب حول مفهوم التجربة في
السجن - وهو كتاب حديث (مطبوع في سنة
١٩٧٠) يتناول موضوع تحرير نظام السجن
دون اللجوء إلى اجراء بعض التغييرات الجبرية
في كيان السجن وفي ثقافته وفوائده بحيث
تصبح القروض بدل الضيق والنظام -

ومؤلف الكتاب الأستاذ « افرق » من علماء
السلوك والنفس الجامعيين الذين عملوا في
أكثر من معهد وجامعة من جامعات اسراليا
والبحرنا لسنوات عديدة - والكتاب يتضمن
مقالة بحث علمي أو تجربة علمية والسفلة
جرت في سجن « بريستول » خلال الفترة

السائد بين أكثر العاملين في سجون اليوم هو الإبقاء على مستوى معقول من مستويات الأمن والحراسة وعدم التوسع في انقطاع المزيد من الحريات بحيث تشكل خطراً على الهيئة الاجتماعية - وهذا هو بعض ما يتسبب في مؤسساتنا العقابية اليوم والذي هو من دراسته الفكر العقابي التقليدي القديم الذي بدأ يفكره العيس الاترازي والتي بنظم الصمت طبق الذي ساد فترة طويلة في معظم سجون العالم حتى وقت قريب .

ولا شك ان هناك الكثير من النصار هذه السياسة العقابية التقليدية السائدة في بعض سجون اليوم . فالحراسة الشديدة في رأى البعض هي ضمان الأمن الذي يستلزمه المجتمع كحد أدنى للازلام والعقاب . كما ان فكرة عزل السجناء عن بعضهم لها ما يبررها أيضاً وهي منع انتشار العبرة الإجرامية بين السجناء وعدم السماح للمجال لاختلاط السجناء الجديد بأخرين فالتنمر لهم خبرة إجرامية طرية . فالمجتمع الصنعي يتيح لأفراد فرصة بعض مميزات الإجرامية بسهولة وذلك من خلال التواصل المباشر والاختلاط المتواضع

ومن الغرضيات الخاصة التي لا زالت تسبق بين بعض العاملين في السجون أن العلاقة بين السجن وموقف السجن ينبغي أن تقل في أكثر رسمي غير مباشر لا ينبغي إصدار الأوامر والتعليمات من جهة ومحاولة العمل على إعطاء هذه التعليمات وتنفيذها حريفاً من النجبة الأخرى . ولهذا ساد الاعتقاد بأن الظاهر بعض التين والعطف في معاملة السجناء من قبل موظف السجن أمر غير مرغوب فيه من الناحية الإدارية كما أنه قد يستوجب الأوم والمسئولية الإدارية أحياناً . وهكذا ظلت العلاقة بين السجن وبين موقف السجن

من الحرية للأشخاص السجناء في مجال علاقاتهم الشخصية وفي مجال اختلاطهم ببعض خلال أوقات فراغهم ومن لم يلبس أكثر هذه الحرية على الجور الاجتماعي العام للسجن ذاته . ومع هذا فإن الحرية للظروب ليست في محظ السجن ينبغي أن لا تعارض مع متطلبات الأمن والحراسة أو أهداف أنظمة السجن وقوانينه .

وكان لا بد للمؤلف تبين ان يصف ماهية السجن . ما ١ - ان يتقدم فيها بعض العقوبة الاجتماعية لتخرج طبيعة عقوبة العيس ذاتها وذلك من خلال إعطاء وصف دقيق للعبرة الظروف والوقائع الخاصة التي يتميز بها السجن بوجه عام وسجن « بريستول » بوجه خاص . وهذا المؤلف بالعربية عن السجن بوجه عام وأبرز بعض مبادئه وخلاصتها لم يخرج على سجن « بريستول » بالذات فارتفع بعض ميزاته ومميزات العس فيه . وبكافة المؤلف ان يختلف عن الجور لشأله فليس السجناء السجناء مستقبل بعض العمليات الإصلاحية والعلاجية التي تجري في سجون اليوم - فهو يرى بقائه الذي يند أن غالبية الدراسات العلمية وشبه العلمية التي تناولت موضوع السجن والبحوث العلمية القارة التي قامت في سجون مختلفة لم تجد لها كبراً في تطور علم العقاب المعاصر . ذلك أن أكثر مجتمعاتنا المعاصرة لا زالت تستلزم حداً معيناً من مستويات الأمن والحراسة اللازمة في السجن وهذا بدوره يضعف من فرص نجاح معظم العمليات التجريبية في مبادئ التثقيم والعلاج . فالمجتمعات لا تتعامل اليوم في موضوع الأمن والحراسة التي يجب أن تقل في مستويات معينة دون المظاهرة بتقليصها عند حدود حد العيس . للسجن فرص الهروب من سجنه . ولذلك فقد أصبح الرأي

تقبل من السجناء المحكوم عليهم بمحكومات صغيرة وذلك من جرأتهم غير خطيرة كإرتكاب السرقة والقتل والسرقة الجنسية القتل والابتزاز البسيط والسرقة البسيطة .
ولذلك فقد بطل هذا من سجناء فرنسا في سجونهم خاصة سدة انانهم فيه وذلك لعدم اتساع الوقت لقيام علاقات اجتماعية ذات أبعاد عميقة فيما بينهم في محيط مجتمع السجن . أما هي علاقات سطحية وفيها غاية لا تلجج الجبال لتواصل فتوى بين الأفراد وبالتالي لا تترك بينهم الدوا ذات أبعاد اجتماعية أو نفسية كبيرة . كما أن السجن ما يزال يطبق مبدأ العزل التقليدي الذي لا يترك منه وهو عزل السجناء بسببه بعض أنواع الجرائم . عزل المحكوم عليهم عن كل من بقية السجناء الآخرين ، وعزل الجرم أيا كان الجرم من الجرم الأول مرة ، والجرم الثاني الجرم الكبير السن عن الجرم الصغير السن ، هذا إلى جانب عزل الأخر بعدة أسابيعهم الصغير . أنه عزل كل يقوم على فهم ومتعارفات خاصة بالعالم الإجرامي البسيط ، كما أن أغلب هذه السجناء التقليدية المحلية ظلت على حالها القديمة سيما وأنها انقضت خلال القرن التاسع عشر وظلت كذلك حتى يومنا هذا .

ولا شك أن مثل هذه الإجراءات هي التي تفسر لنا لماذا ظلت الحالة في هذه السجون الإنجليزية جامدة وأنها دون كبير تغير في نظم الأمن والحراسة وأسلوب الإدارة . ورغم ذلك فقد تعرضت بعض السجون الإنجليزية منذ عام 1966 إلى أول تجربة عملية والسدة مرتبة بتجربة « توبدوج » ، وهي تجربة عملية هدفت إلى تحسين ظروف المعيشة في

معيشة خلف جدار سبيك من الطير والوقوف والامتناع . وعلى العكس من هذا فإن زيادة الصلة بين الاثنين لتسجع على الفساد والرشوة والتورط في علاقات شخصية مريبة وهذا جميعه يتناقى وفراغ الفيط ومتطلبات الأمن والحراسة والنظام .

ورغم هذا الانتقاد الشائع في غالبية سجون اليوم فقد شهد تاريخ السجون الإنجليزية اهتماما كبيرا بكل ما هو جديد حديث في ميدان الإصلاح والتأهيل . وظهرت في الكثير من المؤسسات جديدة حديثة قامت على بعض الأسس العلمية الإنسانية . ومن هذا ظهور نظام « البريستلي » بالنسبة للأحداث الجانحين وظهور نظام السجون المتفرقة والسجون التفريعية أو المدارس التفريعية وظهور عدد من المؤسسات الإصلاحية الحديثة لإيواء فئة معينة من المقلقين والمعتقلين والجانحين . ومع كل ذلك فلم يمتصية الاهتمام على السجون القديمة التي ظلت كما هي تحتفظ بمؤسساتها التقليدية ، ولهذا فقد قامت سجون حديثة إلى جانبها .

أخيرا .
ونصد أن السجون المحلية الإنجليزية ظلت كما هي دون تغير كبير في مؤسساتها أو نظير كبير في إيجزها ومصارفها وإدارتها ، وقد يكون ذلك ما يبرره ، فالسجون المحلية الإنجليزية تحتل بظلمة غريب من السجناء بينهم السجناء المؤقتين والذي يحتلظ به السجن على ذمة العناية إلى حين الحكم عليه أو الإفراج عنه ، وبينهم من ينتظر تكتة إلى مؤسسة أخرى أو إلى سجن آخر . هؤلاء سجناء مؤقتون يعيشون في هذه السجون فترة قصيرة لا تكفي لإصلاح أفعالهم أصلاحي أو علاجهم بظلمة ، هذا إلى جانب عدد غير

السجين وموقفه السجن قد قضى فترة طويلة في السجن .

وتلخص ماعية التغييرات التي حدثت فيها هذه التجربة في الأمور التالية :

(١) السماح للسجاء بوقت أكبر يقضونه خارج دوائرهم والسماح لهم باختلاط أكبر بعضهم ببعض الآخر .

(٢) زيادة مسئوليات ضابط السجن في مجال العناية بالسجين بتخصيص ضابط واحد العناية بسلة عشر سجيناً وذلك لتسهيلهم تنظيمياً في كل ما يتصل بهرأسلامهم وعلاقتهم بدورهم في العالم الخارجى وكماية لتأخير ضرورة مقابلة رؤسهم واعنى بتسهيلهم وتدريب هذه التقارير الى ادارة السجن اسبوعياً ، كما اكرمت هذه المسئوليات التقليدية الضابط المسؤول بتقدير كل المساعدات الممكنة للسجين عند الطلب وفي كل الحالات الممكنة .

بالعداء التقليدى القديم للبحرورد القيساري السلطة في السجن وهذا يتطلب تعديل او تغيير او ابدال بعض القوافل والاجراءات التي يتحمل ان تنو لدى السجن مثل هذا الشعور والاعتماد على القاعة ملاقة شخصية سلمية لصالحية التسللات السلوكية والمخالفات التي استوجب الخبط دون اللجوء الى استخدام القرد من القسوفوالخبط والتأديب التقليدى الذي كان يخط بهن السجن في احوال كهذه .

(٣) السماح للجل امام السجناء لتكوين جماعات اولوية وتكون علاقات اولوية حميدة فيما بينهم وذلكتموقفا لاختيار السجن الجمادية

يعنى السجنون بشكل كبر ونفس ان تلك التطورات القاطرة لا تعنى القار اليوم عند مقارنتها بالتطورات الحديثة التي لحقت بأكبر سجون العالم خلال النصف القرن الماضى . لقد توافقت تلك اسسرية مشكلة امامالسجاء بصورة متفادطة بشكل يخطف - - - الحالة التقليدية التي كان يجرى بها الطعام السجناء ، كما حدثت تلك التجربة الى زيادة مساعدات العمل من ٢٦ ساعة الى ٢٢ ساعة في الاسبوع وذلك لتعاريه البطالة والكسل الذي يتسبب بين السجناء بوجه عام ، والى تحسين بعض العلاقات التقليدية التي كانت تقوم بينالسجاء ورجال ادارة السجنون وتلجميع بعض انواع الاختلاط بينهم أثناء فترات الراحة والعمل .

وكانت تجربة « نورودج » تجربة ريفية مشجعة صادرة من بعد نموذجاً لتجارب حديثة لاحقة جرت في بعض السجنون المحلية الاجنبية في كل من منطقة « شروسبرى » و « اسوانسرى » - « اسفورد » ، وصادرت تعرف اليوم في ما دال يطرق في سلة مسجور - - - البنى الوقتى العائلى .

التجربة ونتائجها :

وتجربة سجن « بريستول » موضوع كتابنا هذا تكاد تكون رائدة في ميدان العلاقات الانسانية القائمة في السجنون الانجليزية ، وقد ركزت هذه الدراسة على حرية السجنون في سجنه ، وانضمت اخط هيئة صفراء من مجرور السجناء وهيئة اخرى من ضباط السجن وذلك وفقاً لماير خاصة وعناية فائقة لتكون هيئة صادقة تمثل السجنون الاعتيادى من جهة وتمثل نموذجاً لوقف السجن الاعتيادى من جهة اخرى ، وهذا يتطلب ان يكون كل من

السجاء خلال كل من هاتين القترتين لم يجري القابلة بينهما وفقاً للقيمة رمادية وقيمة هذه الخلافات ، هذا إلى جانب مجموعة من الاختبارات النفسية لقياس بعض مستويات القلق والتوتر النفسي للسجاء الذين خضعوا للتجربة ومقارنتها بمجموعة سيطرة أخرى خارجة عن نطاق هذه التجربة وذلك خلال الفترتين المذكورتين - ويبدو أن النتائج كانت بوجه عام موجبة متجيزة ، فقد أظهرت هذه التغيرات بعض تأثيراتها في تطبيق بعض أهداف التجربة وذلك في مجال تخفيف حدة التوتر النفسي لدى السجاء بوجه عام وفي مجال ملائمتهم للسلطة السائدة السجن بوجه خاص .

ولكن الأقبال على قبول هذه التغيرات كثيراً يستلزم أن تأتي طرائق وسائل التسلية والهدوء والتي هي في الأساس إما بتعويض بحرية الاختلافات السجناء ببعضهم بشكل كبير ، كما ظهر هناك بعض الاستقرار النفسي في حياة السجناء وفي العلاقات بينهم وبين العاملين في إدارة السجن . وكان هذا كله متجعاً على قيام لجارب جديدة في هذه المبادئ البهولة ، فهي بحق الطفل الأساسي تحتاج قوس القياس بعمليات التنوير والإصلاح والعلاج مما يساعد على تحقيق أهداف السلطة العامة في معالجة مشكلة الجريمة والجنوح وفي تعديل تلك الطرق التقليدية البالية السائدة في معالجة الفلبيين والجائحين .

ومع هذا فلم يطرح القراء بكل نقاشه نتائج هذه التجربة الفريدة الرائدة حيث لم ير بواند متسجعة قيام اصلاح قريب في حالة المسجون الانجليزية المعاصرة . فهو يرى أن المسجون الراعية لا زالت تعيش حالة عقلية عقابية مستوجب الإبقاء على نظام الحراسة القسري

الصغرة التي يختار الانثناء إليها والمشاركة في نشاطاتها دون التدخل من قبل إدارة السجن .

(٥) تشجيع الضوابط على الاتصال بالسجاء وتشجيع الحديث التبادل بينهم في كل القوس المناسبة وذلك أثناء فترات العمل والراحة والتسلية . كما تشجيع الإدارة إقامة ندوات ليلية خلال أيام العطلة الأسبوعية لمزاولة الحديث التبادل والشااطات المشتركة .

(٦) إطلاق حرية السجاء في مطالعة الصحف والاستماع إلى الراديو ومزاولة بعض ألعاب التسلية .

وقد كان من القبول أن لزوع مشكل هذه التغيرات في حياة السجن له يؤدي إلى تخفيف حدة التوتر والقلق النفسي الذي يعانيه المسجون في سجنه وذلك بسبب عمليات العقاب والضغط الصارم التي كانت تمارسها السلطة بحق المسجون . كما أن من القبول أيضاً أن تصبح العلاقة بين المسجون وبين موقف السجن على فرجة من الأسجاء والمسورة وهذا بدوره يخلق علاقات طيبة متبادلة بين الطرفين ويغني على المسجون جزءاً من الهدوء والاستقرار اللازمين لعمليات التنوير والعلاج .

وقد وضعت لهذه التجربة فترة انتقالية مدتها ثمانية أسابيع لزوع هذه التغيرات في بيئة السجن ، أما قياس نتائج هذه التغيرات فقد وضعت لمتراخ مدة كل منها أربعة وسبوتن أسبوعاً ، أولهما لسبق مرحلة لزوع التغيرات والأخرى لتقييم لفرفة النتائج المتحصلة نتيجة القيام بهذه التجربة ، كما جرى العمل بمقتضى بعض المعايير التي استخدمت أساساً لقياس آثار هذه التغيرات ومن أبرزها وصف الخلافات التي انصهرت من

وكانت في الحقيقة تجربة شائعة لأنها تناولت مجتمعا شاملا في تركيبه وفي أفرادهِ وعلاقاتهِ . أنه مجتمع السجن الصغير في حبيبه ، الكثير في مشكلاتهِ ، الكلد في مواقفه وعلاقاتهِ . وأهل هذه التجربة أول دائما القول بإمكانية التجريب العلمي في مجال السلوك الإجرامي وفي محيط اجتماعي خاص .

وهذه لا شك خطوة إيجابية على طريق قيام علم عقاب جديد ، علم عقاب يقوم على دراسة سلوك الإنسان ومحاولة تعديل هذا السلوك وفقا للنموذج العلمي الحديث .

أو التجربة المتوسطة ، وهذا بالذات يشهد من قسري نجاح الكثير من التفسيرات المنشودة في المدى البعيد، ولذلك فإن آثار هذه التجربة نفل صغيرة لا تسع لأتسارها بوجه كبير في أثير السجون الحالية .

وعلى كل حال فإن تجربة كهذه وما حققته من نتائج نسبية ملحوظة هي تجربة علمية وأكدا تجري في ميدان السلوك الإنساني بوجه عام والسلوك الإجرامي بوجه خاص ، وهي فرصة طيبة لإظهار إمكانية علوم السلوك في تغيير سلوك الفرد وتغيير بعض مواقفه وتغييره وإيجاداته النفسية تجاه السلطة وأصحابها .





السلالة والذكاء والتربية

عبد الحليم، الدكتور، مؤلف ومترجم

ARCHIVE

<http://Archivebeta.Sakhril.com>

بمحلات الاستعداد التي كان يشنها المثليون على أهله وأرباب ملته . ولذلك هاجر من وطنه الأم « وطلب العلم في جامعتي « ديجون » و « كينيدي » . ثم حصل على درجة الدكتوراه من جامعة لندن . وهي نفس الجامعة التي يعمل فيها الآن في وظيفة استاذ علم النفس . وامضى معظم حياته - ولا يزال - في قسم علم النفس بجامعة لندن . وقد عمل في أول الأمر - بعد الحرب العالمية الثانية بقليل - في معهد الطب العقلي بمستشفى « مودسلي » بملدن . واتسع نشاطه العلمي خارج الجامعة إذ سافر في جامعتي « فيلادلفيا » و « يركلي » بالولايات المتحدة الأمريكية .

« كتاب « السلالة والذكاء والتربية » الأستاذ ايسينك ١٩٦١ » نشر بالتعاون مع مجموعة « نيو مجنتج جديد » التي تصدر تحت اشراف الأستاذ يول يلوكر . وقد نشر هذا الكتاب انتشاراً واسعاً وأثار الكثير من النقاش . حتى أنه طبع ثلاث طبعات في سنة واحدة وهي سنة ١٩٧١ التي نشر فيها لأول مرة » .

وله المؤلف في برلين خلال فترة الحروب العالمية الأولى ، وعاش مرحلة الطفولة وأوائل الشباب في عصر تطاعت فيه الفلسفات ونشوء انحصار فلسفة القوة والبيولوجية - سعي السلالة الآرية . ويوصفه يودبا « نازي بقوة

« استاذ البيولوجيا الاجتماعية المساعد بجامعة القاهرة - دكتور هانيا لجامعة بيروت العربية .

H. J. Eysenck : Race, Intelligence and Education, Maurice Temple Smith Ltd., London, 1971.

(١)

الواقعية ودقة المعلومات من ناحية وأخيراً الموضوعية التامة من ناحية أخرى ، نجدها واحدة من أصعب القضايا ، فما بالك عندما ندرسها بأعصاب متوترة وعواطف حالية وأعصاب أخرى ، فتلك تصبح مشكلة مستعجلة العقل .

ويمكن تلخيص المشكلة الهامة التي يتركز حولها هذا الكتاب في الأسئلة التالية :

- ١ - هل الترتيب (وخاصة في الولايات المتحدة الأمريكية) باعتبارهم سلالة ، يختلفون عقلياً (وخاصة مستوى الذكاء) عن البشري ؟
- ٢ - هل يرجع هذا الاختلاف (إن وجد) حصراً إلى عوامل وراثية بيولوجية أم إلى عوامل بيئية اجتماعية مؤثرة أم إلى الأمرين معاً ؟

٣ - هل الطبيعة البشرية ثابتة أم متغيرة ؟

٤ - هل يتوجب على وجود مثل هذا الاختلاف ، أن نسيء معاملة السلالة التي حرمها الطبيعة البشرية المستوى العقلي الرفيع الذي حظيت به السلالة الأخرى ؟ أم لا ؟

٥ - هل تستخدم كل امكانيات الطبيعة في العمل على رفع مستوى الذكاء الشخصي للسلالة الرتيبة حتى تقارب وتعادل في النهاية مع مستوى ذكاء السلالة البيضاء ؟

٦ - هل استطاعت البرامج التطعيمية التعويضية أن ترفع مستوى ذكاء المجموعات التي تفتقر من الخلفاء ، وأن ترفع قدراتها التعليمية والتخصصية أم فشلت في ذلك المقصود ؟

هذه هي الأسئلة الرئيسية التي طرحها الاستاذ إسبيناك في كتابه ، وهي كما نرى

ألف إسبيناك ما يقرب من مئتين كتاباً ، وما يزيد من الألفاظ مقالة علمية ، وهو يرى أن الحل الوحيد للقضايا المثيرة للجدل الجنس البشري هو تقديم المعرفة العلمية الإنسانية ، أي اكتشاف حقيقة الإنسان ذاته .

يقع هذا الكتاب القيم في ثلاثة وتسع وخمسين صفحة من القطع المتوسط ، والكتاب ولا شك ، دقيق في الطابعة ، واضح في الإخراج ، ويحتوي على مقدمة وخمسة فصول وخاتمة ، يدرس في الفصل الأول ما عرف باسم « هرطقة جينيسيسيت » ، ويعرف السلالة في الفصل الثاني والذكاء في الفصل الثالث ، ويتحدث في الفصل الرابع عن ذكاء التوائم الأمريكيين ، أما الفصل الخامس فيعرض لوضع عام وهو الطبيعة الانسانية المتغيرة .

ينقل هذا التفسير للأكثر أهمية العلمية في هذا الكتاب مع طيبة بالغة كتاباً ، ولكي يختلف الوضع اختلاف كبيراً في حركته عرضة في صورة مقال ، فالفكرة أصغر حجماً وبالكافي أكثر تركيزاً ، ولعل التحليل والتدقيق دوراً أهم من دور العرض والاستنباط ، ولذلك رأيت تقديم هذه القضايا والمعلومات الهامة في تنظيم آخر يتفق مع متطلبات القارئ ، وهو : المشكلة - الآراء غير العلمية - النظريات شبه العلمية - النظريات العلمية - النتائج العامة - الختام .

أولاً : المشكلة

تعد مشكلة السلالات البشرية من أهم المشكلات الكبرى التي تواجه الإنسان ، وإذا لم يستطع حلها أو السير في الطريق الصحيح لحلها ، فمن المحتمل جداً أن نجرف الإنسانية إلى صراعات وحروب وتوترات لم يشهدها العالم مثل سرولها من قبل .

عندما ندرس مشكلة السلالات البشرية بالأنهج العلمي الهادئ القائم على أسس

واحد أهم التعصب ، أنه طرق البحث العلمي
الواقعي الموضوعي ، وينطبخ في تنبج الدليل
العلمي في كل مكان ، وبكل كل نفس ، وجهد في
سبيله .

أصاب الاستدلال إيسينك عندما أكد أهمية
التفرقة بين الحقائق الواقعية والاجتماعات
الاجتماعية المستنتجة من تلك الحقائق ،
وعامة ان العوامل التي تعدد هذه الاجتماعات
الاجتماعية هي القيسر والمعتقدات الدينية
والاخلاقية والاجتماعية ، فعلا انما أثبتت
الابحاث العلمية ان هناك حقائق واقعية تستل
في وجود عوامل وراثية وبيئية تؤدي جزئياً
الى لطيف التراوح الامر بكون من مستوى ذكاء
الإنس بكون البشري ، فان هذه الحقائق لا يمكن
تخليها - ان لبرد التفرقة العنصرية او النظام
العلمي الذي التراوح الأمريكيين ، وذلك لانه
يمكننا ان نثبت نفسه ، ان نستنتج انجاء
اجتماعي محدد من انباني بضرورة ترويض هؤلاء
التراوح بنظام تعليمي الحفصل ، علاج اوجه
العلمي اني كلفك ، علميا البحث العلمي .

ولذلك يؤكد الاستدلال إيسينك أهمية التفرقة
بين الحقائق الواقعية والاجتماعات ، فكلاما
مختلفان في الطبيعة ، ان الحقائق العلمية
لا تتبع البساسات الاجتماعية ، وانما نحن
الذين نطعمها ، وهنا يتساءل : لماذا ينطبق
الكثيرون من الحقائق الواقعية ؟ ويجب : لأنها
كثيراً ما لهدد ما درجوا عليه من أفكار ومعتقدات
راسخة في تقويم ، ومن الطبيعي ان يخشى
الانسان الصدمة التي تصاحب اكتشاف خطأ
ما ، كان يؤمن بصحته طوال عشرين السنين .

ويرى إيسينك ان الفكر هذه التفرقة بين
الوقائع والاجتماعات ، هو في الحقيقة الفكر
الماكينة القيام بدراسة علمية جادة المشكلات
الاجتماعية ، وذلك لاستحالة التوصل الى
حلول متممة المشكلات الاجتماعية في حالة
الانتماء على مستويات عاطفية ولابد الحقائق
الواقعية . ويشير الى مونسوع خطير وهو

يغور حول مشكلة الفصل بين العقلية والبرانية
للسلالة الزنجية ، وخاصة الفزع الانريكي منها
ومفرقه بالأمريكيين البشري . ويحاول القراء
ان يتبع في دراسته الفصح العلمي الموضوعي
المعاد ، وان يعرف ان نتائج البحوث العلمية
والتجريبية التي حاصلت هذا الموضوع العام ،
ولكن القراء لحسنه يتساءل : هل يمكن لبني
التحرد العلمي في مشكلة توغر بالعوالم
والذكوريات والاجتماعات الفلسفية
والسياسية ؟

أثبتت الابحاث التجريبية ان علماء النفس
المحافظين يميلون للاخذ بالسراي القائلين بان
اختلاف مستوى الذكاء بين السلالات يرجع
بصورة كلية لعوامل وراثية بيولوجية ، بينما
يعمل علماء النفس الاخرا والاشرا الذين ان
أدفع من الرأي القائل بعدم وجود مثل تلك
الاختلافات العنصرية بوجود مساواة علمية بين
السلالات في الفترات العلمية المبكرة ، وذلك
الاستدلال إيسينك ان الاجتماعات العلمية والثقافة
السياسية لا تزال متعاطلة ، ولم يصل بعد الى
درجة الموضوعية الكاملة . وبدراسة العالم
المفكر بتراف الوفي بدموعه - هو شخصيا -
لعوامل والذريات البنية ، وغير بان اهتمامه
الشخصي بدراسة مشكلة السلالات ،
ومعارضته القوية لكل صور التفرقة العنصرية ،
وكراهيته القارية التي المضطهات بني ملته من
اليهود ، انما ترجع الى طوفانه في افكارها ، ان
نشأ في وقت كانت فيه « العنصرية » ايدى لوجية
واسطة في القلوب والاعناق ومنتشرة في كل
مكان ولأفكارها ، واستطاعت ان تلقي اليهود
الذين كانت جريتهم هي الاستناد القوي
اليهودية .

ويفرد ان طوفانه القاسية وبطيرته وإبعاده
عائده جميعا الى حقيقة هامة ، وهي ان
المسائل الاجتماعية ، مثل غيرها من المسائل
يجب ان تتعامل على اساس واقعية ، ان لا يمكن
لنا التقلب على العاطفة والتمسك بمعتقدات
أخرى ، ويتعصب آخر ، وانما هناك طريق

القانون : لهذا الإنفاق مرجعه بعض الصفة ،
لذا ليس هناك ضرورة طوعية لمثل هذا الإنفاق .

هناك اتجاهان شعبيين متعارضان فيما
يتعلق بطبيعة العلاقة بين سلطة الزوج وسلطة
البشر في الولايات المتحدة الأمريكية ، يرى
الاتجاه الأول أن السلالتين مختلفتان وراثياً
وفكرياً فيما يتعلق بالخصائص الجسدية
والفكرات العقلية ، ويعترف هؤلاء باسم
« المنصريين » . ويعارض الاتجاه الثاني رأي
المنصريين ويرى أنه لا يوجد مثل هذا
الاختلافات في الواقع ، وإنما هي أوهام
مصنوعة هو التعصب ، وينادي هذا الفريق
بأن السلالتين متساويتان تساوياً كاملاً في
الخصائص العقلية ، ويعرف هؤلاء باسم « محبي
الزوج » .

كلا الفريقين مؤمن - بقوة - بصحة رأيه ،
ولا يتخلى أحدهما لمصلحة الآخر ، ولا يحاول حتى
مناقشة أو استيعاب الآراء الأخرى ، إنما
يتوكلون دائماً : « لا نبحثنا بالعقل والتجارب ،
لقد جئنا بطريقنا على تلك المعتقدات » .

يتبع البشر الأمريكيون الجنوبيون إلى
فئة « المنصريين » بينما تدخل الفئة المثقفة
في الولايات المتحدة الأمريكية في زمرة « محبي
الزوج » ، فهم متكلمون من عدم وجود أي
اختلافات وراثية بين السلالتين ، ولا ينضمون
للبحث في الموضوع طوعاً .

ويطلق رأي مؤلف هذا الكتاب مع باقي
العلماء في رفض هذين الاتجاهين الشعبيين
جذلياً ولفظياً ، فهي مجرد أفكار شعبية
لا تقوم على أدلة علمية ، ويؤكد أن الفريقين
أن يلتصقا بالنتائج التي وصل إليها لأنها تعاكس
هذين الاتجاهين المتعارضين معاً ، كما ينطبع
ذلك في الصفحات التالية .

ولن يقف تأني نتائج هذا الكتاب على الخلاف
في الرأي ، بل سيؤدي إلى إثارة غضب
« المنصريين » على الخصوص ، إلا تلخص

وتسوع الكثير مما نطلق عليه المستطاح
« خبراء » في الخطأ ، فكمذا ما يختلف الخبراء
ويطو جديهم وعرضاتهم في الموضوعات العلمية ،
مما يؤدي إلى دحض لغة المواطنين العاديين فيما
يقولونه . ولذلك ينبغي الاستغناء أبسطه
بضرورة التأكد من توافق العلماء العلمية لن
يعمل هذا القلب العظمي ، فعلاً الجسدي في
موضوع « مستوى ذلك السلالات » يجب أن
يكون متطابقاً في مبادئ السلوك الوراثي
والقائمين النفسية واختلافات الذكاء ، ويجب
أن يكون له اسمهم فعلاً في هذه المبادئ ، وأن
يكون ملياً بجميع الأبحاث المتعلقة بموضوع
لنفسه . وما يريد الطين إلى أنه حتى متلدا
يتفق الخبراء في مؤلفاتهم حول نقطة معينة ،
فإنهم يعطون الانطباع بأنهم غير متفقين ،
وخاصة لغير المتخصصين ، وهذا يسبب
متناقضاتهم العميقة ليس فقط حول أدلة
الإنكار ، وإنما أيضاً حول دقة الطرق المستخدمة
للدلالة عن الفكرة - ويؤدي هذا الموقف إلى
اقتناع الرجال العاديين بأن « الخبراء دائماً
تتفقون » ، ثم يعود إلى موضوع الكتاب ،
فيؤكد أن الخبراء المتفقين - كما جدهم -
يتفقون (في الأصل) على الغالبية العظمى
(١٩٠) من الأفكار والأبحاث والنتائج التي
أثبتت المؤلف صحتها بلامالة العلمية .

وهذه الثقة جديرة بأن تدلنا إلى التطبع
لمعرفة هذه الأفكار والأبحاث .

ثانياً : الإراء غير العلمية

الغرض والآراء غير العلمية تلك الاتجاهات
الشعبية القائمة على المعتقدات القديمة
والأساطير الشعبية ، أي تلك الأفكار التي لا
تقوم على أساس علمي ، والتي لم يحاول
معتنقوها إعطيها شيئاً ، أو حتى التفكير
بصورة معقدة في مدى صحتها . وقد تنقل
تلك الاتجاهات الفكرية الشعبية في القرون
مع النظريات شبه العلمية والنظريات العلمية ،
ولكنها تختلف اختلافاً كاملاً في الشكل وفي

التسلسلات البشرية في القدرات العقلية ،
وأصدرت تقريرا ينص على العبارة التالية :

« لا يوجد دليل على - وفق المعرفة العلمية
التوافرة حتى اليوم (١٩٥١) - بثبت أن
الجيوانات السلية البشرية تختلف في قدراتها
العقلية القليلة ، سواء فيما يخص بالذكاء أو
الفرح » - ويعلق الأستاذ أيسنك على هذه
العبارة : بأنه كان من اللائق إضافة العبارة
التالية :

« وكذلك لا يوجد دليل على عدم وجود
الفروق العقلية القليلة بين التسلسلات
البشرية » ، كما فعل الأستاذ قبلون (٢٥) .

ول عام ١٩٦٦ أعلن « الجمعية الأمريكية
التربية » العبارة التالية : « انها حقيقة
والاشتماع بركة الوعية » في سلالة ما عليه
شيئا ، بركة الوعية » في اية سلالة
بشرية اخرى » .

ول عام ١٩٦٥ أعلن « القسم الأمريكي
العمل » انه :

« تتوزع مستويات الذكاء بين الأطفال
الزواج بنفس النسبة التي تتوزع على أساسها
مستويات الذكاء بين الصبيان أو الإبنلدين
أو لغيرهم من الجيوانات البشرية » - ويعلق
بوضوح في نفس التقرير انه : « لا يوجد على
الإطلاق أي اختلاف بيولوجي أو وراثي بين
السلالات البشرية » .

وغيره اليونسكو في عام ١٩٦٤ الآتي :

« يحظى البشر في العالم اليوم امكانيات
بيولوجية متساوية تمكنهم من الوصول الى
أعلى مستويات المدنية » - ويجب تفسير

احدى هذه النتائج فيما يأتي : « اذا سئلنا
فرضا بوجود عامل وراثي بيولوجي خلف وراء
التفاضل مستوى الذكاء عند بعض السلالات
بالنسبة للسلالات الاخرى ، فإن هذه النتيجة
أن نبرر مطلقا التفرقة العنصرية في جميع
صورها » .

ويأمل المؤلف أن يقرأ هذا الكتاب عددا
كثيرا من البشر الانبياء : الذين ينادون
بالخط والتشويه بسبب تعرض الانبياءات
وسماع السلالات وجدل الخبراء ، ويرجو أن
يمدح هذا الكتاب من حدة القلب المتصادم
من هذا الصراع ، لأنه بمثابة باكورة شعاع
خافت تبين لنا قراءة التطورات المستقبلية
لذلك التسلك الضعيف .

ثالثا - النظريات شبه العلمية

تسعمل هذه النظريات محاولات العلماء
والفكرات العلمية والفكرية نحو إيجاد أصل
للتسلسلات الخاصة بالسلالات البشرية ، ولقد
أطلق عليها المصطلح شبه العلمية ، يقرأ
تعبيرها من الآراء والانيات الشعبية من
ناحية والنظريات العلمية من ناحية اخرى .
ويمكن توسيع القصور هذه النظريات لما
حدثنا صورها على النحو الآتي :

النظريات التي توصل اليها العلماء ولقنهم
أخفقوا في احترام قواعد المنهج العلمي احتراميا
دقيقا ، وكذلك النظريات التي تحتاج الى مزيد
من الأدلة العلمية لأنها لم تمسح بعد بالتحقق
المبدئي الكافي ، والغرض إدخال في نطاق تلك
المجموعة ، النظريات التي كانت تعد علمية
في الماضي ، وعندما توافرت أدبيات البحث
الاجتماعي بدلة أكثر بين عدم صحتها .

ولقد كملت هيئة اليونسكو لجندف الخبراء
في عام ١٩٥١ ليبحث مشكلة الخلاف أو تشابه

إنسانيا وكثرة عددها ، ويؤكد أن مفهوم
« السلالات النقية » هو في الواقع أسطورة ،
ولكن ليس معنى هذا أنها ليست لديها « برك»
جينية « (١) يمكن دراستها واستغلالها
باعتبارها أساسا لتصنيف السلالات . وقد
أعرضت عملية تصنيفها لمساكن عدة ، وأعدت
للاختلاف الإنساني المستفحمة . ويظهر علماء
الوراثة المعدلون الآن بالجينات الترميزية
بوصفها أساسا لتصنيف السلالات ، ولم
يترتب على هذا الاعتماد بغضائل القدم ،
استبعاد الصفات الجسمية الخارجية .

ويشير إلى العلامة « جولمان » (٢) الذي
قسم دراسة السلالات إلى ثلاثة مستويات ،
مستوى السلالة الجغرافية ومستوى السلالة
الطبية ومستوى السلالة البيوكيميائية . ويشير
« جولمان » أن الاسم الذي يطلق على سلالة
عرقية يكون تصنيفا ، ولكن الاختلافات
السلالاتية هي بطن طبيعي يمكن دراستها ،
ولا بد أن ندرسيا كل نوع التطور المستمر
للإنسان .

يتناول المؤلف بعد ذلك إلى تصنيف
السلالة التولجية الأمريكية ، وهو الموضوع
الرئيسي في الكتاب فونشيسر إلى أن بعض
الباحثين ينكر دراستها باعتبارها سلالة
عرقية لعدم لقاء معادها ، إلا يتصل بعض
الأفراد بأفراد من السلالة البيضاء الأمريكية
الصلا جنسيا منذ مئات من السنين . ولا
يأخذ الأستاذ إسبينك بهذا التفسير لأن مفهوم
« سلالة » يتضمن فقط خلافا وراثية بين
جماعات بشرية مختلفة في « البرك الجينية » ،
ولا يشير إلى موضوع الفقاء ، إلا لا توجد
سلالات نقية ، وإنما الوجود واقعا هو
السلالات غير النقية .

الاختلافات الموجودة بين مستويات الجراثيم
الإنسان بالمرجع إلى التوزيعم النطاق .

وعلق الأستاذ إسبينك على تلك العبارات
الحاسمة بأنها تمثل نظريات حسيه علمية غير
دقيقة ، ويعترض على اعتبارها قويا على استخدام
اللفظ « ينسب » و « العرقية » أن « لأنه
- وفق رأيه - لا توجد حقيقة ثابتة في هذه
السلالات العرقية » أن أسطورة « المسوالة
العرقية » ينشأها الدليل العلمي ، بل أن
احتمال صحتها شئيل للغاية .

وأخيرا : النظريات العلمية

يعترض المؤلف القراء ولا يتفصلا منه الجواب
النساق الأكيد حول السلالات لهذه البحث ، إذ
لم يصل العلم بعد إلى حل جميع المسائل
المعلقة بالسلالة . ويشير المؤلف نفسه بلفظ
غير كامل في أمام صيغة السؤال التي لا تستحق
الجواب ، فكل ما يلفظه في هذا الكتاب هو
مناقشة دقيقة للأدلة الموجودة التي أدلت إلى
نتائج منطقية عامة ، وهكذا استطاع أن يسلط
الأنوار على الأحداث ما قدم العلماء من نظريات ،
وأن يعترض من الاتجاهات التي تجعل المعلومات
أكثر مما تتحمل . وفي حالة عدم انتفاع القارئ
بما يقدمه المؤلف ، فإن التزم يقع ليل أن يوجه
على عدم نواتر الأبحاث الكافية في هذا الميدان .

وقد لوح الأستاذ إسبينك ملاحظا علميا
دقيقا منقما أهم بتعريف « بحري السلالة »
وهو السلالة والذكاء - فالسلالات هي
مجموعات سكانية تختلف وراثيا وبيولوجيا ،
وقد تكون متداخلة من حيث القشر الخارجي
للجسم ، ويجب توضيح أن السلالات ليست
أجناسا ، فهي تتألف فيها ينهما وكذلك
تتأصل ، ويشرب على هذه القاسية استمرار

المعنى السادس: التوزيع درجات هذا المقياس أن أقل من ٥٠ ، لديهم درجات أقل من ٦٠ أو أعلى من ١٤٠ ، ويشير ذلك إلى أن ٥٠ من أفراد الجماعات المادية تقع درجاتهم بين ٦٠ و ١٤٠ .

ويجب ملاحظة أن العمر العقلي لا يزيد عن ستة عشرة سنة ، وبالتالي لا يطبق الـ I.Q. على البالغين أي الذين تجاوزوا هذه السن ، وينتشر هذا المقياس عالمياً انتشاراً واسعاً في جميع أنحاء الولايات المتحدة الأمريكية وفي عدد كبير من الدول الأوروبية .

لم ينتقل المؤلف إلى تعريف الذكاء ويعتقد أنه يعرف الاستعداد ، حسب ما كان ، وهو :
« القدرة على استنباط علاقات ورباطات » ،
ومن قبله برونز ، ذلك القديس أوغسطين
« عندما يفهم الذكاء بأنه : « القدرة على الربط والتوصل » ، وذلك التعريفان يؤكدان معنيي التعريف الأخير .

ولقد كثرت - ولا تزال - المناقشات حول المقياس التفاضلي لاختبارات الـ I.Q. إذ يعتقد هذا المقياس على التعليم والتعلم ، وبالتالي ينتمي ثقافة معينة وينتد قريباً من ثقافة أخرى ، ويشهد على ذلك يجب ألا تحتوي اختبارات الـ I.Q. على مثل هذه العناصر الثقافية ، لأنها اختبارات علمية مستوية الذكاء وليس محصلة التعليم أو التعلم أو اكتسابه .

ويؤكد بعض العلماء أن اختبارات الذكاء الحالية خطأ كاملاً من المقياس التفاضلي تعد أمراً مستحيلًا ، ويؤكد الاستدلال إيبسك هذا

لم يشير المؤلف إلى حقيقة عامة وهي عدم تشابه التوزيع الأمريكي في نسب اختلافهم بوجدانات أخرى ، وأوضحنا هذه الظاهرة الاستعداد ، بوليتور ، ١٩٥٠ ، الذي أجرى أبحاثاً لغوية « المسافة البيولوجية » بين جماعات من ألواح غرب إفريقيا وجماعات من التوزيع الأمريكيين القاطنين بالغرب من مدينة لارلسون (١) وجماعات أخرى من التوزيع الأمريكيين القاطنين بعيداً عنها ، وكذلك جماعات من البيض الأمريكيين . واستخدم « بوليتور » أساسين مختلفين للمقاييس والمقارنة، يمثل الأساس الأول في تسع خصائص مورفولوجية ، أما الأساس الثاني فيشكون من خمس عشرة خاصية لشرعية ، وأظهرت نتائج هذا البحث العلمي الياء أن التشابه الموجود بين ألواح شارلسون وأجدادهم ألواح غرب إفريقيا هو أقوى من التشابه الموجود بين هؤلاء الأجداد والتوزيع الأمريكيين الشماليين ، ويمكن تفسير تلك الظاهرة من ناحية أن التوزيع الأمريكيين الشماليين هم أكثر اتصالاً جسدياً بالبيض الأمريكيين من التوزيع الكارولينيون البعيدين من منطقة الشمال .

وفي الفصل الثالث الخاص بتعريف الذكاء يبدأ المؤلف بشرح « حاصل الذكاء » (٢) الذي يظهر بالإنجليزية مستخدماً العرف الأول من كل كلمة ، فيصبح الاختصار الـ I.Q. وهو مقياس يمثل طريقة عملية لمقارنة نتائج فحوصات قياس الذكاء ، ويمثل الـ I.Q. حاصل نسبة سن الشخص العقلية (أو الانجابية) على سنه الزمنية مفروفاً في سنة ، ويحدد الرقم الناتج من تلك العملية الحسابية البسيطة ونسب الاختصاص على غرض متدرج من الأول إلى الأعلى ، مع وسط حدد على أنه ١٠٠ ، وبين

W. S. Pollizer : Biological Distance, American Journal of Physical Anthropology, (١)
No. 14, 1958.

(٢) صيغة شارلسون العربية هي: **الرقم القسري الصغار السن والرقم** .

أفكار أطلقت عليه اصطلاح : « الجينينية » أو « مذهب جينسن » - ولعبت الصحافة ووسائل الاعلام الاخرى دوراً هاماً في الترويج أفكار الاستلا « جينسن » ، وكثير الجدل والنقاش حول الآراء المتشعبة ، حتى ضاعت الحقيقة الى أن أظهرها الاستلا « إيسينك » في هذا الكتاب وأعطى صاحبه حقه في التحليل والدراسة والتقدير .

تخلص « هرطقة جينسن » في القبول بوجود عوامل وراثية بيولوجية هي المسئولة عن الفروق بين السلالات في مستوى الذكاء ، وإن هناك أدلة علمية تثبت أن التوزيع الفنى في مستوى الذكاء « من البيض » و«تتركب على ذلك ضرورياً تقديم برامج تعليمية خاصة للتوابع » وبالتالي فإن التفرقة العنصرية (١٧) هي الأسلوب المناسب لعلاج مشكلة السلالة في العنصرية ، وهكذا أصدر عدد كبير من القراء أن « جينسن » قد « أجهز » « العنصرين » في أمريكا .

ونفس هذه التهمة كذلك الى أن الاستلا جينسن يعتقد في عدم توفر الإرادة الحرة في السلوك البشرى على أساس وجود تلك العوامل الوراثية .

ولقد صالح الاستلا « إيسينك » هذه القضية بعرض أهم الآراء والأبحاث التي نشرها الاستلا « جينسن » ، وأهمها أن ينقل صفحات كاملة من بحثه الذى نشر في المجلة التربوية بجامعة هارفارد « وفيما يلى مقتطفات من تلك

الراي » غير أنه يرى المتكاسبة تحقيق ذلك في المستقبل ، وليس لنا حالياً إلا أن نقتل قمر المستطاع من دائر المفسون التطفل في اختبارات الذكاء ، ونعد الـ I.Q. أصبح الاختبارات المتوافرة من هذه الزاوية « وبالتالي الاستلا إيسينك الاعتراضات الوجهة لهذا القياس ويقتد معظمها وينتمى الى أن الـ I.Q. هو القتل ما لدينا في الوقت الحاضر « ولذلك نأخذ به كل الهيئات العلمية في أمريكا .

وأهم المؤلف بما عرفه في العامين السابقين :- « هرطقة جينسن » ، ولا أقل على ذلك من تعليمه فصلاً كاملاً حول هذا الموضوع ، واستطاع بغفل تحليلاته البارحة واستيعابه لكل الأبحاث التي أجريت - والتي تجري - حول موضوع العلاقة بين السلالة والذكاء والتربية أن أثبت أنها ليست هرطقة ، بل هي نظرية علمية تقوم على أدلة بيولوجية دقيقة ، وإن الهرطقة هي اعتراضات المفسدين والتوابع المتدفعين وخلف التمسك بالدين جارحستور النظرية قبل الاطلاع عليها .

أرجع هذه الهرطقة - الرنومسة - الى الاستلا جينسن « استلا علم النفس التربوي بجامعة كاليفورنيا » وهو غير في أساليب رابع مستوى الذكاء وله شهرة علمية واسعة « وقد نشر جينسن (١٧) في عام ١٩٦٦ بحثاً في المجلة التربوية بجامعة هارفارد متسائل « البيئة والوراثة والذكاء (١٧) » وعندها عرض مجلة « نيويورك تايمز » لهذا البحث وما جاء فيه من

The Journal Hersey

(١٨)

A. R. Jensen : " Environment, Heredity and Intelligence ", Harvard Educational Review, Vol. 39, 1969.

(١٩)

(٢٠) يستخدم اصطلاح البيئة في هذا البحث والكتاب بالمثل بمعنى البيئة الاجتماعية والتكاثية فقط .

(٢١) يقصد بها عدم التفرقة بين علم التعليم العامة كعلم السلالات ، وعلى ذلك التفرقة العنصرية بجميع نظرياتها الاستطاعية .

« جينسن » على أنه مؤسس المعاصر المعاصر في مجال التربية ، وبالتالي من الداعمين للتفرقة العنصرية في هذا المجال ، ويؤكد الأستاذ « إيسبيك » أن « جينسن » يرى من هذه النظم ، وأن ما عرف باسم « هرطقة جينسن » هو مجرد افتراء ، وأنزل آراء « جينسن » الحقيقية نظرية طيبة ابتدئها - ولا تزال تؤيدها - الأدلة العلمية الدقيقة . ولقد دفع الجدل القوي الذي أثير حول تلك الآراء أن نشر « جينسن » نفسه مقالاً في عام 19٧٧ OY العاد فيه شرح نظريته التي أثير فيها على يديه نفسه من التهم التي اتصفت باسمه . ويشير « إيسبيك » في ملاحظة عامة وفي تركيز اهتمام « جينسن » أولاً والخروج حول الأصول القروية وأصعبها في التربية والتعليم ، واستطاع أن يكشف القلب من حقائق عامة في هذا المجال ، منها ففضل العلم الاجتماعي في الولايات المتحدة الأمريكية ويشير هذا التشكيك بأنه يعود بصورة جوفية إلى أعمال إجراء البحوث العلمية في ميدان دوائر العوامل البيولوجية في مستويات ذلك السلاسل المختلفة ، وهو يشير إلى حقيقة أخرى - تؤيدها الأدلة العلمية - وهي انخفاض متوسطات نتائج الـ I.Q. الأطفال على الطفل الموزع بحوالي ١٥ درجة من متوسطات الأطفال البيض ، ويظهر بحث « جينسن » بالحقائق العلمية الهامة المعاصرة ، فقد أثبتت التجارب العلمية أن فحوص الـ I.Q. يمكن الاعتماد عليها في التنبؤ بمقدار النجاح الدراسي الذي يمكن أن يحققه الطلبة في المستقبل ، ومن هذا التنبؤ بدرجة كبيرة من الدقة . ولا يخفى الأستاذ « جينسن » فقط بالنسبة إلى ضرورة إجراء البحوث من تأثير العوامل الوراثية في مستوى الذكاء الجماعات المختلفة ، وإنما يتأخر بالاعتماد أيضاً بالبحوث

الصفحات ، وهي تعبر عن حقيقة الأمر دون حلف أو عسوبة :

« التي تدريس غالباً الأشخاص على أنهم الأفراد ، والذين كل فرد وفق معاييرهم وخواصه ، والذين بصورة فاعلة فاعلة الأشخاص ، فقط على أساس السلاسل والقوى والوظائف الأساسية والعطفية الطبيعية » ، تعد هذه الفقرة على أن الأستاذ « جينسن » لا يدخل في زمرة « المعاصرين » ولا يوافق حلقاً على التفرقة العنصرية . ويعتقد الأستاذ « إيسبيك » أن سبب التشويه والتقليل في آراء « جينسن » هو العبارة التي تصفها : « ولكننا نعرض لتعامل أو رفض البحث من أسباب القوي الأساسية بين الجماعات السلافية عند تطبيق الوسائل والنتائج التعليمية وعند إجراء بحوث الذكاء وعلى الخصوص مقياس الـ I.Q. » ومن الواضح أن هذه الفقرة توحي بأهمية وشيخ تروسي متعلقة بالاختلافات الوراثية والبيولوجية عند بحث فروق نتائج الـ I.Q. الطلبة على السلاسل المختلفة ، وفي الوقت الذي يساء فيه فهم هذه العبارة فإن « إيسبيك » يعتبرها خطوة كبرى في تقدم البحث الاجتماعي ، وذلك لاستمرار البحوث الاجتماعية في الماضي على تفسي العوامل الجغرافية والبيئية عند تفسير الفروق بين مستويات ذلك السلاسل المختلفة . وهكذا بفضل نظرية الأستاذ « جينسن » فتح طريق البحث العلمي الدقيق في مشكلة تعدد من الخطر مشاكل الجنس البشري .

ويجب الأستاذ « إيسبيك » من لتعامل الكثير من الدلائل والتجارب الصرد الأكثر من بحث « جينسن » الكتل ، وتركيز اهتمامهم حول العبادتين السلافيتين ، والنسوبة ما جاء فيها ، بحيث تداولت وسائل الإعلام اسم

البحوث الدقيقة لتخص تلك الفروض . ولا يمكن الفصل أهمية نظرية « جينسن » في تطوير اتجاه البحوث العلمية العاصرة نحو ميدان جديد ، بعد أن ظل السنوات عديدة منوطاً في دراسة أثر العوامل البيئية على مستوى ذكاء السلالات ، دون الإشارة إلى إمكانية تأثير العوامل الوراثية ، ودون تسيط تأثيرها عند إجراء تجارب حصول تأثير العامل الوراثي في مستوى ذكاء الحيوانات البشرية .

والقد ظهرت لنا أول الأبحاث الحالية مدى الصراع الذي كانت - ولا تزال - عليه نظرية « جينسن » واستطاع بعضها - بدعمه دولة علمية - تقديم قوة تأثير العوامل الوراثية في مستوى ذكاء السلالة الرنحية الأمريكية بأربعة اتجاهات علمية تأثير العوامل البيئية في هذا المجال ، فيما يندر حجم تأثير العوامل البيئية في هذا المجال . ومن أهم العوامل الوراثية يصل إلى حد ما ، على حد هذه الأرقام فإنه لأنها تعبر عن الطبيعة الطبيعية ، أم أن الطبيعة البشرية تتغير ولا تتغير الفترات التالية أحدث ما وصلت إليه العلوم الاجتماعية في الإجابة على هذا السؤال الهام .

خلاصة : النتائج العامة

توافر أدلة علمية تزيد من احتمال صحة النظرية القائلة بأن متوسط مستوى ذكاء النروج الأمريكيين أقل من متوسط مستوى ذكاء البيض الأمريكيين ، وتزيد هذه النتيجة الاستدلالية في ١٩٦٥ في كتاب له من الذكاء النروجي ، جمع فيه ما يقرب من ٥٠٠ بحث تجريبي ، كما تزيد هذه النتيجة ، ولم اختيار العينات بأساليب اعصائية علمية ، وأصبحت مبيات تسيطر تأثير العوامل الاجتماعية والتفاعلية لأقصى حد ممكن ، فاختبرت بعض عينات النروج والبيض من نفس المستوى

العلمية التي تساعد على رفع مستوى الانجاز العلمي عند الأطفال النجود والافتقار للقرن يعانون مشاكل خاصة - وعلمنا بنجحت « جينسن » من الافتقار للفساد والأطفال المتخلفين لربما ذاته بتسبب إلى حقيقة عامة منبذمة في الأبحاث العلمية الخاصة بهذا الموضوع ، وهي أن نسبة عالية من عينات هؤلاء الأطفال تنتمي للسلالة النروجية الأمريكية ، هذه هي العقائق العلمية التي دفعت « جينسن » إلى القول بأهمية إجراء البحوث الدقيقة حول إمكانية تأثير العوامل البيولوجية في مستوى ذكاء السلالات البشرية .

والتي بعد من نفسه ، إمكانية التماثل بالعصرية ، على « جينسن » الحقيقة التالية : « أن كل ما اعتقدنا هو مجموعة أدلة علمية مختلفة ، لا يكفي القابل الواحد منها لإثبات وجود التأثير البيولوجي في مستوى ذكاء السلالات ، ولذلك لا يكفي جمعها لإثبات مثل ذلك الرأي ، ولكننا نحتاج إلى - في جملة ما - توسيع فروع علمية أخرى ، كالتأثيرات العوامل الوراثية في الفروق الاختلافية بين متوسطات ذكاء كل من النروج والبيض الأمريكيين ، ولا بعد هذا الفرض ، بالطبع ، تأثير البيئة الاجتماعية والتفاعلية ، أو تأثير تفاعل البيئة مع العوامل البيولوجية أو العينية » .

يشتمل الاستدلالية « إيسينيك » من تحليله الرابع لآراء الاستدلالية « جينسن » التي أنها أمام نظرية علمية بمعنى الكلمة وليست مجردة كما صورها أجهزة الإعلام ، وكما شوهها تصانيف النجود . وتخلص تلك النظرية في توافر أدلة علمية تشجعنا على وضع فروض علمية متعددة حول العوامل التي تؤثر في مستوى ذكاء السلالات ، يخلص بعضها بالعوامل الوراثية ، والبعض الآخر بالعوامل البيئية ، وعلمنا إجراء

مقارنة الزواج الأمريكيين الشماليين بالبيض الأمريكيين .

وإذا انتقلنا إلى النتيجة العامة الثانية التي توصل إليها الاستاذ إيسنك في كتابه القيم ، نجدها تتعلق بالعوامل التي تسبب هذه الفروق في مستوى ذكاء السلاطين السابقين .

يفاد بالاشارة إلى تفسير أصحاب الفكرة البيئية (190) التي ترجع هذا الفرق إلى عوامل بيئية خاصة ، منها فقر بيئة السود ، وعدم كفاية برامج التعليم ونقص التقوية الخاصة العقل والأيرو وعدم توافر الكتب المساعدة وعدم تشجيع الآباء وتخط بعض التقاليد والقيم العائلية . ولا يشير هذا التفسير إلى أهمية تأثير العوامل الوراثية ، ولذلك يفترض **استاذ النام بين** « البراء الجينية » للسلاطين **المختلعة** وخاصة السلاطين قبل البحث . ولكن الأبحاث العلمية الحديثة شعبت احتمال صحة هذه الفكرة .

فيما يتعلق **الاستاذ إيسنك** نظرية « الوضع المفضل » (191) التي ينشئ عليها ، ونخلص في أن الأولوية العلمية تريد احتمال صحة اعتبار الوراثية والبيئة السببين الرئيسيين لتدني مستوى ذكاء سلاطة الزواج الأمريكيين ، وتبين الأبحاث العلمية كذلك أن العوامل الوراثية التي تأثيراً من العوامل البيئية في هذا المجال ، وإذا استبعدنا الأرقام ، يمكن التعبد بقوة تأثير العوامل الوراثية . **استاذ** بينما تخطئ قوة تأثير العوامل البيئية إلى 20 في المئة .

ومما يثري النظرية السابقة أنه عندما تتساوى ميئات من البيض والزواج الأمريكيين

الاجتماعي والفقير ، ومن نفس الفكرة التي يلعب إليها أفراد هذه البيئة ، وابتعت نفس حالات البقاء السليمة في التأكد من أن آباء أفراد العائلات (الجماعات العائلية والجماعات العرقية) يعملون في عمل مشابهة ، وكانت بعض الميئات من التسويول والسعة بحيث وصل عدد أفراد إحدى ميئات الأطفال الزواج إلى 8000 طفل زلجى .

ويجب في هذا المجال الانتباه إلى البحث العظيم الذي أشرف عليه **الاستاذ كولمان (1914)** فقد شمل هذا البحث 20000 عائلة يتبعون إلى أكثر من 2000 مدرسة موزعة على كل إقليم الولايات المتحدة الأمريكية ، واتهم تقرير كولمان إلى النتيجة التالية : « فإن المدارس تأثيراً ضعيفاً على قدرات والتجارات الطفل المستقلة من بيئته وخطوته الاجتماعية العامة » ، ويخلص بذلك إلى الرابع الحالية للتعليم العام الأمريكي لا تؤثر في **الاستاذ** مثل الذكاء ، ويذهب **الاستاذ إيسنك** من أن تأثير هذه النتيجة إلى تأكيد ضعف تأثير العوامل الوراثية في مستوى ذكاء السلاطين ، وبالتالي إلى إبطال قوة احتمال صحة نظرية العوامل الوراثية .

وتعبر عن النتيجة السابقة بصورة كلية ، فيقرر أن معظم الأبحاث العلمية تبين انخفاض متوسط فحوص الذكاء عند الزواج الأمريكيين بفارق يصل إلى 15 درجة أقل من المتوسط الكوالمز للبيض الأمريكيين ، ويريد الفرق من 15 درجة في حالة مقارنة الزواج الأمريكيين الجنوبيين بالبيض الأمريكيين ، ومن جهة أخرى يقل الفرق من 15 درجة من المتوسط عند

J. S. Coleman : " Equality of Educational Opportunity " , U.S. Department of Health Education and Welfare, 1959.

Environmentalists. (191)

Internationalist Position. (192)

« الفينيل كلوبوتيراز » (119) وهو مرض معروف ، ولكنه نادر الا يصاب به طفل واحد من كل أربعين ألف طفل ، ويحدث هذا المرض تشويهاً خلقياً (120) ، ولوحظ انه في كل سنة طفل مريض خلقياً في المستشفيات الأوروبية يوجد اربعة مائة طفل مريض بهذا المرض ، وقد اثبتت الدراسات الطبية ان هذا المرض هو خلل وراثي يرجع الى العنقبة الى جينة مفردة متنحية ، ويمكن تمييز الاطفال المصابين به من طريق فحص بولهم . وهكذا نجد امثالا مثالا واضحا لخلل يرجع كلية الى عوامل وراثية ، ويمكن التحقق من وجود المرض باضطراب علمي دقيق ، فالحالا أخذنا برأي الفاكين بان الطبيعة البشرية غير متغيرة فان النتيجة الباشرة هي عدم التوصل الى اية فائدة من علاج هذا المرض ، ولكن النتائج التي توصل اليها التقدم العلمي ليست كافية العلاج وبخاصة اذا توفرت شروط معينة ، فقد اكتشف البحث العلمي عن حقيقة جديدة في مرض اننا اذا أمتنا الاطفال المصابين بهذا خللنا عن مادة « الفينيلالانين » (121) وبذلك الذي نسمي الكفاءة التي نسمي الجهاز العصبي وبذلك يحدث الخلل العقلي ، منذ المهدود الاولى من حياة الطفل المصاب بهذا المرض ، يكون هناك احتمال من رفع جدا لشدة الطفل دون اصابته بهذا الخلل العقلي ، وهكذا من طريق منع غذاء معين ، وهو عمل دقيق ، جعلنا الاطفال المصابين بهذا المرض يعيشون طبيعياً ، بل بيئة جديدة مختلفة ، وهي البيئة التي لا تحتوي على مادة « الفينيلالانين » ، وبذلك أبعثنا الطفل العقلي لعدم توافر تلك المادة المسببة له ، وهكذا لم يصبح هؤلاء الاطفال معروفين خلقياً وانما هم متساوون مع الاطفال العاديين الآخرين . وبعد هذا المثال نعود الى السؤال الهام : هل نستطيع - إذن -

في التعليم والراكر الاقتصادية والاجتماعية ومنطقة السكن ، تمنطق فروق متوسطات الذكاء بصورة شاملة جداً ، ويشير ذلك الى انه في حالة مقارنة عينات من التوزيع التجميعي اني طبقات اعلى من الطبقات التي تنتمي اليها عينات اقل ، لا نجد ان تأثير على الفروق الموجودة بين متوسطات الذكاء لسلالتين .

وتتعلق النتيجة الثالثة بالسؤال المطروح حول مدى امكانية تغير الطبيعة البشرية ، بحيث يمكن لنا الاستفادة العملية من البحوث العلمية في هذا المجال ، من طريق الكشف عن الاسباب الفنية لرفع مستوى الذكاء المتدني عند بعض السلالات .

يعارض إيسينك الفاكين بأنه قد دامت الفروق العقلية بين الجماعات السلالية من نظرية موردة ، وبالتالي لن نستطيع تعديل أي شيء بخصوصها ، وذلك لأنه إذا أخذنا بهذا الرأي ، فان التحسينات في مستوى الذكاء تصبح مستحيلة ، وبالتالي لنستطيع جبراً الأبحاث في هذه المجالات مدينة الجبري .

ويقرر إيسينك ان النتائج ونتائج الأبحاث العلمية قد اثبتت انه اذا حددنا بدقة طبيعة متناهية الأسلوب الذي تعمل وفئة العوامل الوراثية ، وكذلك التأثيرات التي تحدثها في الكائن الحي ، فانه يتسبب في امكاننا تصميم عمليات من شأنها ان تتيح لنا استخدام قوى الطبيعة في صالحنا بدلاً من التصدي لها ، وهنا نصل الى تصميم وضع يشي لخلق تأثير في الطبيعة الوراثية تأثيراً طيفياً بالنسبة لنا ، ولا شك ان الفاري يشعر بعناية فسيحة الى مثال التوضيح تلك الاجراءات ، فلناخذ مرضي

جماعة بدرجة ما على ضرورة انخفاض جميع قدراتها العقلية الأخرى . ولذلك يجب أن نأخذ بالبرامج التعليمية المصممة بالقرون الفردية في القدرات العقلية وكذلك بتوسعات مستويات القدرات العقلية للجماعات البشرية المختلفة . وهو يعارض بشدة الإنهاء التعليمي القائم على أساس وجود طريقة تعليمية واحدة لجميع الأطفال - على أساس أنها المتفضل طريقة - بدون الاعتماد بتخصصاتهم وبقدراتهم وعظروهم البشيرة ، أن الامتيازات بالفردية البشرية يبدو أمراً ضرورياً المنطوق أن تحسين في نظم التعليمية .

وأخيراً يحدد الاستناد إيسينك للتمييز الاجتماعية لعم في خاصة كتابه القيم ، ويشير في ذلك الخاصة أن ما يفساه الإنسان الأسود - لقرون عدا - من شئ ألوان الاستقطاب والاستقلال والاحترار على أيدي السفالة البيولوجية ، فالمراد في الأمر ، أنه لا يزال حتى اليوم يسيطر على التفكير الذين يتكبرون حسب الإنسان الأسود في المساواة والعدالة ، ولا شك أن هؤلاء يحتملون ورراً قليلاً ، ولذا كانت الأبحاث العلمية تبين دور العوامل الوراثية في خفض مستوى ذكاء التوابع الأمريكيين ، فانه من المحتمل جداً أن يرجع ذلك إلى « الآثار البعيدة » لتجارب التي اقترافها البيض في حق أبنائهم ، ويشبه هذا الموقف ما لاحظته من لغتي مستوى قصور الذكاء لدى الأيرلنديين عند مقارنتهم بالانجليز ، فمن المحتمل جداً أن يرجع ذلك التفاضل في مستوى الذكاء إلى الاستقطاب الذي عانى منه الأيرلندي خلال لقرون كثيرة على أيدي الانجليز .

وهكذا يتضح الهدف وهو رفع مستوى الذكاء عند التوابع الأمريكيين ، ولذلك يحدد

أن تغير الطبيعة البشرية أرى الاستناد إيسينك أن أجابة هذا السؤال تطفي العديد معاني الألفاظ المستخدمة بدقة متناهية ، فلذا كنا نعتمد بهذا السؤال ، هل نستطيع تغيير « الطراز العرقي » أو « الكفة الوراثية » ؟ (٢٠) ، فإن الأجابة الشاححة حتى اليوم هي غالباً بالنفي ، هذا على الرغم من توافق بوالكر الثورة العلمية التي قد تبيح لنا الدخول في ميدان « الهندسة الوراثية » (٢١) ، ولكن بالنسبة لوقت الحاضر يجب أن نقبل الطراز العرقي كما هو موجود . أما إذا كنا نعتمد من السؤال إمكانية تغيير « الطراز الظهري » (٢٢) ، فإن الأجابة يجب أن تكون الإجابة ، فذلك عندما نقرر أن قوة تأثير العوامل البشيرة في مستوى الذكاء تعادل ٢٠ ، فإنا نعى أن « الطراز الظهري » قد خفض فعلاً - ولو بصورة جزئية - لضبط البشري ، ومن طريق تقدم البحث العلمي والتكيف المبرهن من بيئته ، فإن دور العوامل الوراثية وكذلك العوامل البيئية فإنا - ولا شك - سنمضي على تغير الطراز الظهري الطبيعة البشرية ، وإذا قلنا حسب الاستطلاع إلى التساؤل من الحدود التي تلت مدنها التكتنيات في أحداث مثل تلك التغيرات فإنا لا نعرف شيئاً عن هذه الحدود بعد عدم توافق البحوث العلمية الكافية في هذا الميدان .

لم يتنقل العلامة إيسينك إلى النتيجة الرابعة ، وهي تمثل فيما يجب علينا الأقدام عليه الآن ، وفي حدود الواصفات التي حلقها بمرامة متناهية ، أن ما يمكننا فعله الآن هو الاستخدام الأمثل للقدرات الشاححة فعلاً للأطفال ، وهذا أفضل كثيراً من تعجيد أبعائنا حول فرض خاطيء يقرر أن جميع الأطفال يتساوون - وراثياً - في قدراتهم العقلية . ولا يخل المتطامن مستوى قدرة عقلية معينة عند

Genotype.	(٢٠)
Genetic Engineering.	(٢١)
Phenotype.	(٢٢)

الكشافي : ليس الآن الذين خنقوا المذنبين منهم ، وإنما العرب الذين أكرموا وفادتهم مثل مليك السنين ، ويدعو إلى الله كإن من الأفضل أن تصاف إلى عنوان الكتاب العبارة التالية : « دراسة تطبيقية من الولايات المتحدة الأمريكية » ليكون عنوان الكتاب معبراً حقاً عن الموضوعات التي يتناولها .

وعلى الرغم من الإشارة إلى أن أدق والمحدث الألفاظ (٢٢) قد استخدمت في طبعه ومراجعته ، إلا أنه يوجد خطأ (٢٣) مطبعي واحد يقع في صفحة ١٦١ في السطر الثاني عشر .

والخبر الذي ذكره في مقدمته مبدأ المسؤولية الجماعية عندما تحدث في الغائبة عن ضرورة اعتراف المصريين البيض بالمساواة في الحقوق والواجبات بين البيض واليهود ، وصور هذا الاعتراض في صورة كغير من الجورالم التي انشأها اليهود أنفسهم ، واعتقد أنه كان من الأفضل أن يوضح في القرن العشرين ، أن تستخدم مصطلح أخرى غير المسؤولية الجماعية التي تفكرها القوانين الجنائية الحديثة ، ومن أمثلة ذلك الفلسفات الحديثة والأيدولوجيات السياسية والقيم الدينية والأخلاقية .

إنه سيترك المنهج وهو المورد من الأبحاث العلمية في ميدان السلالات ، ذلك الكتاب الذي جعل كثيراً خروفاً بما قد يظهره من حقائق .

ملخص : الكتاب

استندت كثيرا بدراسة هذا الكتاب القيم ، تراخى بالعقائ والوضوحات الشبيهة ، وتعتبر المؤلف بقدره فائقة على التحليل وعلى معالجة كمية ضخمة من الحقائق بصورة فائقة ، ولا شك أنه استطاع إقناع القاصم - في حدود أحدث الحقائق العلمية - من موضوع من أهم وأخطر موضوعات النصف الثاني من القرن العشرين وهو العلاقة بين المسئلة والذكاء والثرية ، ولا يجيب الرد إذا علم أن الكتاب قد أريد طبعه ثلاث مرات في نفس السنة التي نشر فيها .

ولكن لم يعثر اللافتات : فقد لاحظت أن آثار المؤلف بواقفه الشخصية ، بحيث يهودية نشأ في الدنيا النازية - وقد اعترف بذلك صراحة ، وغير من الأمه لما تعرض له اليهود من مذابح على أيدي الأتراك الأرمنيات وتم كنت أود أن يكون عادلاً أيضاً ، فيقرر في السبعينات أن هؤلاء اليهود أنفسهم يظنون

من الكتب الجديدة

كتب وصلت الى ادارة المجلة ، وسوف نعرض لها بالتفصيل في العدد القادم

- (1) Everett D.W., *The Search for Peace*, Routledge & Kegan Paul, London 1972.
- (2) Clarence Edgar R., *Black Control*, Prentice Hall Inc., N.J. 1972.
- (3) Eisenberg, Abner M. & Joseph A. Hanks, *Arguments : An Alternative to violence*, Prentice Hall Inc., N.J. 1972.
- (4) Giffon Lois Anita, *The Theory of Profane Love Among the Arabs : The Development of the genre* University of London Press, London 1972.
- (5) Martin Jansa, *Future Developments in Telecommunications* Prentice-Hall Inc., N.J. 1972.



• • •